Emile Durkheim

ESCRITOS SELECTOS

Selección e introducción
de Anthony Giddens

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Título del original en inglés:
Emile Durkheim. Selected Writings.
Edited, translated, and with an introduction by ANTHONY GIDDENS
Published by the Syndics of the Cambridge University Press. London
© Syndicate of the Press of theUnivedrsity of Cambridge, England, 1972

Traducción de Ricardo Figueira

Ilustración de tapa: Santiago Figueira

I.S.B.N. 950-602-276-8
© 1993 por Ediciones Nueva Visión SAIC
Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11723
Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

5. FORMAS DE LA SOLIDARIDAD SOCIAL

Sanciones represivas y solidaridad mecánica

El vínculo de la solidaridad social al que corresponde la ley represiva es aquel cuya ruptura constituye un crimen; le damos este nombre a cada acto que, en algún grado evoca contra su autor la reaccción característica que llamamos con la palabra "castigo". Buscar la naturaleza de este vínculo es, en consecuencia, preguntarse cuál es la causa del castigo o, más precisamente, en qué consiste esencialmente el crimen...

... un acto es criminal cuando ofende estados intensos y definidos de la *conscience collective*. Difícilmente se discuta el enunciado de esta proposición, pero generalmente se le da un sentido muy diferente del que debería tener. La tomamos como si expresara, no la propiedad esencial del crimen, sino una de sus repercusiones. Sabemos bien que el crimen viola sentimientos muy generalizados e intensos, pero creemos que esta generalidad e intensidad derivan del carácter criminal del acto que, consecuentemente, queda sin ser definido. No negamos que cada delito sea universalmente condenado, pero aceptamos que la condena a la que se encuentra sometido resulta de su carácter delictivo. Sin embargo, entonces nos queda por aclarar en qué consiste el carácter delictivo. ¿Acaso debe encontrarse en una transgresión especialmente seria? Puede ser, pero eso es simplemente replantear la pregunta cambiando una palabra por otra, porque, precisamente, el problema consiste en comprender qué es la transgresión y particularmente esta transgresión específica que la sociedad reprueba por medio del castigo organizado y que constituye lo criminal. Evidentemente, sólo puede encontrarse en una o varias características comunes a todos los tipos criminológicos. La única que satisface esta condición es la propia oposición entre un crimen, cualquiera que sea, y ciertos sentimientos colectivos. Por lo tanto, es esta oposición la que integra el crimen, más que ser una

derivación del crimen. En otras palabras, no debemos decir que una acción hiere la *conscience collective* porque es criminal sino más bien que es criminal porque hiere la *conscience collective*. No la condenamos porque es un crimen sino que es un crimen porque la condenamos. En cuanto a la naturaleza intrínseca de estos sentimientos, resulta imposible especificarlos: ofrecen los más diversos objetos y no pueden sintetizarse en una sola fórmula. No podemos decir que están vinculados con los intereses vitales de la sociedad o con un mínimo de justicia; todas esas definiciones son inadecuadas.

Sólo podemos reconocerlos por esto: un sentimiento, cualquiera sea su origen o finalidad, se encuentra en todas las mentes con cierto grado de fuerza y claridad y cada acción que lo viola es un crimen...

El castigo es, primero y principal, una reacción emocional. Este carácter se ve claramente, en especial, en las sociedades menos desarrolladas: los pueblos primitivos castigan por el castigo, haciendo a la parte culpable sufrir simplemente por hacerla sufrir y sin buscar sacar ninguna ventaja para ellos del sufrimiento que imponen. Prueba de esto es que no buscan herir ni justa ni útilmente sino meramente herir. Así, castigan a los animales que han cometido equivocaciones y hasta a los objetos inanimados que fueron sus instrumentos pasivos. Cuando el castigo se aplica solamente a la gente, a menudo se extiende más allá de la parte culpable y alcanza a la inocente: su esposa, sus hijos, sus vecinos, etcétera. Esto ocurre porque la pasión que es el espíritu de castigo, cesa solamente cuando se extingue; en consecuencia, si después que ha destruido a quien la había provocado inmediatamente, todavía conserva fuerza, se expande de un modo mecánico. Aun cuando se presenta claramente moderada y se relaciona solamente con la parte culpable, hace sentir su presencia por la tendencia a sobrepasar en severidad a la acción contra la cual está reaccionando. Ese es el origen de los refinamientos del sufrimiento que se agregan al castigo capital: incluso en Roma, el ladrón no sólo tenía que devolver el objeto robado sino también pagar una retribución del doble o del cuádruple de lo robado. Por otra parte, el muy generalizado castigo de la *lex tallionis*, ¿no es acaso un modo de satisfacer la pasión por la venganza?

Pero hoy, se dice, el castigo ha cambiado su carácter: ya no es para vengarse a sí misma que la sociedad castiga, es para defenderse. El sufrimiento que inflige ya no es más que un medio metódico de protección. Castiga no porque el castigo le ofrezca una satisfacción intrínseca sino porque el temor al castigo puede paralizar a aquellos que contemplan el mal. Ya no es la ira sino una bien mentada precaución la que determina la represión. Las observaciones precedentes no pueden entonces generalizarse; deben referirse solamente a la forma primitiva de castigo y no deben extenderse a la forma moderna.

Pero justificar una distinción tan radical entre estos dos tipos de castigo no es suficiente para establecer que se los emplea con diferentes fines como

objetivo. La naturaleza de una práctica no cambia necesariamente porque las intenciones conscientes de quienes la apliquen se modifiquen. De hecho, todavía puede desempeñar el mismo papel que antes, pero sin que esto resulte percibido. En este caso, ¿por qué cambiaría sólo en aquellos aspectos de cuyos efectos somos más conscientes? Se adapta a sí misma a las nuevas condiciones de existencia sin ningún cambio esencial, Y este es el caso del castigo. En realidad, es un error creer que la venganza sea simplemente crueldad inútil: es muy posible que, en sí misma consista en una reacción mecánica y sin objeto, una acción emocional e irreflexiva, una necesidad irracional de destrucción. Aunque, en efecto, tienda a destruir lo que nos amenaza. Consiste entonces en un verdadero acto de defensa, aunque se trate de un acto instintivo e irreflexivo. Nos vengamos sólo contra aquello que nos ha herido, y lo que nos ha herido es siempre un peligro. El instinto de venganza es, en suma, solamente el instinto de conservación potenciado por el peligro. Así, la venganza está lejos de haber tenido el papel negativo y estéril en la historia de la humanidad que se le ha atribuido. Es un arma defensiva y tiene un valor definido, aunque sea un arma imperfecta. Como no está conscientemente informada de los fines a los que sirve, sino que funciona automáticamente, no puede, en consecuencia, regularse, sino que responde azarosamente a las causas ciegas que la urgen sin que nada modere sus respuestas. Hoy, como entendemos más claramente el fin a alcanzar, sabemos mejor cómo utilizar los medios a nuestra disposición. Nos protegemos más sistemáticamente y, por ende, más eficientemente. Pero este resultado también se obtenía antes, aunque de un modo imperfecto. No hay una división radical entre el castigo de hoy y el castigo de ayer y, en consecuencia, no fue necesario que este último cambiara su naturaleza para acomodarse al papel que desempeña en nuestras sociedades civilizadas. La principal diferencia deriva del hecho de que ahora produce sus efectos con una alta conciencia de lo que hace, pero, si bien la conciencia individual o social no deja de tener influencia sobre la realidad que clarifica, no tiene el poder de cambiar su naturaleza. La estructura interna de los fenómenos sigue siendo la misma, sean los hombres conscientes de ella o no lo sean. En consecuencia, podemos concluir que los elementos esenciales del castigo son los mismos que antes.

Por otra parte y en los hechos, el castigo ha permanecido, al menos en parte, obra de venganza. Se dice que no hacemos sufrir a la parte culpable por el sufrimiento mismo. Sin embargo, es cierto que encontramos correcto que sufra. Quizá estemos equivocados, pero esa no es la cuestión: por el momento buscamos definir el castigo como es o como ha sido, no como debe ser. Es cierto que esta expresión de persecución pública que se realiza una y otra vez en el lenguaje de las cortes no es una mera expresión. Suponiendo que el castigo pueda realmente servir para protegernos en el futuro, pensamos que, ante todo, debe ser una *expiación* del pasado. Esto puede verse en las minuciosas precauciones que adoptamos para adjudicar el

castigo tan exactamente como sea posible en relación con la severidad del crimen. Esto sería inexplicable si no creyéramos que la parte culpable debe sufrir por lo que hizo mal en igual grado. Esta gradación no es necesaria si el castigo es solamente un medio de defensa. Sin duda, sería peligroso para la sociedad si las ofensas más serias fueran tratadas como simples transgresiones, pero mayor sería el peligro en la mayor parte de los casos si estas últimas fueran tratadas del mismo modo que las primeras. Contra un enemigo nunca son demasiadas las precauciones. ¿Debemos decir que los autores de las faltas menores tienen naturalezas menos perversas y que para neutralizar sus instintos criminales podrían bastar castigos menos severos? Pero si sus inclinaciones son menos viciosas, no por ello son menos intensas. Los ladrones están fuertemente inclinados a robar, tal como los asesinos a asesinar. La resistencia ofrecida por el primero no es menor que la del segundo y, en consecuencia, para controlarlo deberíamos recurrir a los mismos métodos. Si, como se ha dicho, se trata solamente de una cuestión de derribar una fuerza nociva con una fuerza opuesta, la intensidad de la segunda debe medirse solamente por la intensidad de la primera, sin que la cualidad de la última deba ser tenida en consideración. La escala penal debe entonces comprender sólo un pequeño número de gradaciones.

El castigo debe variar sólo con el grado de dureza del criminal y no de acuerdo con la naturaleza del acto criminal. Un ladrón incorregible debe ser tratado del mismo modo que un asesino incorregible. Pero, en realidad, si se demostrara que un delincuente es completamente incurable, aun así no nos sentiríamos obligados a castigarlo excesivamente.Esto prueba que creemos en la ley del Talión, aunque la aplicamos de un modo más refinado que antiguamente: ya no medimos en forma tan material y grosera, ya sea la extensión del hecho o la del castigo, aunque todavía pensamos que debería haber una ecuación entre los dos términos, nos beneficiemos o no de este balance. En consecuencia, el castigo sigue siendo para nosotros lo que era para nuestros mayores: todavía es un acto de venganza, puesto que es una expiación. Lo que vengamos, lo que el criminal expía, es el ultraje a la moralidad...

El carácter social de esta reacción proviene de la naturaleza social de los sentimientos ofendidos. Como ellos se encuentran en la conciencia de cada individuo, la infracción que se ha cometido produce la misma indignación en quienes son testigos o se enteran de su existencia. Todos son atacados; consecuentemente, todos se oponen al ataque. La reacción no sólo es general sino que es colectiva, lo que no es lo mismo: no se produce de un modo aislado en cada individuo sino que es una respuesta total, unificada, aun si varía de acuerdo con el caso. De hecho, del mismo modo en que los sentimientos contrarios se repelen entre sí, los sentimientos similares se atraen entre sí, y se atraen con tanta fuerza como intensos sean. Como la contradicción es un rasgo que los une, se agrega a la fuerza de atracción. Nunca sentimos la necesidad de la compañía de nuestros compatriotas en

tan gran medida como cuando nos encontramos en un país extranjero; el creyente nunca se siente tan fuertemente atraído por sus correligionarios como en los períodos de persecución. Por supuesto, siempre nos gusta la compañía de aquellos que piensan y sienten como lo hacemos nosotros, pero, después de discusiones en las que nuestras creencias comunes se han visto atacadas directamente, la buscamos con pasión y ya no solamente con placer. Basta con ver que pasa, particularmente en un pueblo pequeño, cuando ocurre algún escándalo moral. Los hombres se paran los unos a los otros en la calle, se visitan entre ellos, buscan juntarse para hablar del suceso y para indignarse en común. De todas las impresiones similares que se intercambian y la ira que se expresa emerge una emoción única, más o menos determinada, de acuerdo con las circunstancias, que no emana de ninguna persona específica sino de todos. Es la ira pública.

Por otra parte eso es le que le otorga sus funciones: los sentimientos en cuestión derivan su fuerza del hecho de que son comunes a todos; son fuertes porque no están cuestionados. Es el hecho de ser universalmente respetados el que les da el respeto específico que obtienen. Ahora bien, el crimen es posible sólo si este respeto no es verdaderamente universal. Consecuentemente implica que no son absolutamente colectivos y, esto daña esta unanimidad que es la fuente de su autoridad. Si, entonces, cuando tiene lugar un crimen, los individuos a los que ofende no se unen para manifestar lo que comparten en común y para afirmar que el caso es anómalo, se verán permanentemente agitados, porque deben fortificarse ellos mismos por el seguro común de que todavía están unidos. El único medio para realizar esto es la acción en común. En breve, como es la *conscience collective* la atacada, debe ser ella la que resista y, consecuentemente, la resistencia debe ser colectiva...

Así, el análisis del castigo ha confirmado nuestra definición del crimen. Comenzamos estableciendo inductivamente que el crimen consiste esencialmente en un acto contrario a estados firmes y definidos de la *conscience collective*. Acabamos de ver que todas las calidades del castigo derivan finalmente de esta naturaleza del crimen. Y eso sucede porque las reglas que sanciona expresan las conformidades sociales esenciales.

De este modo vemos qué tipo de solidaridad penal simboliza la ley. Es bien sabido que hay una forma de cohesión social cuya causa descansa en cierta conformidad de todos los individuos específicos a un tipo común que no es otro que el tipo mental de la sociedad. En estas condiciones, no sólo todos los miembros del grupo se ven individualmente atraídos uno al otro porque se parecen uno al otro sino también porque se hallan unidos a lo que es la condición de existencia de este tipo colectivo, es decir a la sociedad que forman por su unión. Los ciudadanos no sólo se aman y se buscan entre ellos con preferencia a los extranjeros, sino que también aman a su país, quieren para él lo que quieren para ellos y desean que prospere y persista, porque sin él gran parte de su vida psicológica se trabaría en su funcionamiento. A la

inversa, la sociedad exige que presenten estos parecidos fundamentales, porque es una condición de su cohesión. Para nosotros hay dos formas de conciencia. Una contiene los estados personales, el carácter de cada uno, mientra que los estados que comprende la otra son comunes a toda la sociedad. La primera representa sólo nuestra personalidad individual y la constituye; la segunda representa el tipo colectivo y, consecuentemente, a la sociedad, sin la cual no existiría. Cuando es uno de los elementos de esta última el que determina nuestra conducta no actuamos por nuestro interés personal: perseguimos fines colectivos. Aunque distintas, estas dos formas de conciencia, están vinculadas una con la otra ya que, al final, son solamente una y tienen el mismo sustrato orgánico. Son, en consecuencia, interdependientes. De esto resulta una solidaridad *sui generis*, basada en el parecido mutuo, que vincula directamente al individuo con la sociedad.

DTS, pp. 35, 47-48, 52-56, 70-71 y 73-74

Variaciones en el carácter de las sanciones penales

Las variaciones que ha sufrido el castigo a lo largo del curso de la historia son de dos tipos: unas cuantitativas y otras cualitativas. Las leyes que las gobiernan son necesariamente diferentes. La *ley de la variación cuantitativa* puede formularse del siguiente modo: "*la intensidad del castigo es mayor en la medida en que la sociedad pertenece a un tipo menos desarrollado y al grado en que el poder central tiene un carácter más absoluto*".

Comencemos explicando el significado de estas expresiones. La primera no precisa definición. Es relativamente fácil reconocer cuándo un tipo social se halla más o menos desarrollado que otro: solamente tenemos que distinguir qué grado de simplicidad los compone y, si son de composición paralela, el grado de organización que manifiestan. Esta jerarquía de tipos sociales no implica, sin embargo, que el desarrollo de las sociedades forme una secuencia única y lineal. Por el contrario, es cierto que sería mejor representarla como un árbol, con muchas ramas que difieren en mayor o menor grado. Las sociedades se hallan situadas en diversas alturas de este árbol y a distancias variables del tronco común: si las tratamos de este modo es posible hablar de la evolución general de las sociedades.

El segundo factor que distinguimos merece una discusión más profunda. Llamamos al poder gubernamental "absoluto" cuando no hay otras funciones sociales similares para balancearlo y limitarlo efectivamente. En realidad la ausencia completa de toda limitación nunca se encuentra, se puede decir que es inconcebible. La tradición y las creencias religiosas sirven como freno aun sobre los más poderosos de los gobiernos. Por otra

parte, siempre hay cierto número de órganos secundarios capaces de resistir y mantener su autonomía. Las funciones subordinadas, que están sujetas a la función regulatoria suprema, nunca pierden, sin embargo, toda su energía individual. Pero sucede que esta limitación no está dada por ninguna obligación legal sobre el gobierno que la experimenta, Aunque tenga cierto grado de influencia sobre el ejercicio de las prerrogativas gubernamentales, no está dada en forma escrita o como ley consuetudinaria. En este caso, el gobierno ostenta un poder que se puede llamar absoluto. Sin duda, si el gobierno avanza demasiado, las fuerzas sociales sobre las que avanza pueden unirse para reaccionar y restringir su acción. Como anticipación a esta posible reacción, dicho gobierno puede incluso ponerse límites por sí mismo. Pero, sean autoimpuestos o físicamente impuestos desde afuera, estos límites son esencialmente contingentes; no derivan del funcionamiento normal de las instituciones. Cuando se deben a la iniciativa gubernamental se presentan como una graciosa concesión, como un abandono voluntario de derechos legítimos. Cuando son el producto de la resistencia colectiva tienen un carácter francamente revolucionario.

Uno puede caracterizar al gobierno absoluto todavía de otra manera. La actividad legal se centra alrededor de dos polos. Las relaciones legales son ya unilaterales o, por el contrario, bilaterales y recíprocas. Estos son, al menos, los tipos ideales a los que se aproxima. El primero comprende exclusivamente leyes que especifican las demandas de una entidad sobre otra, sin que la segunda tenga ningún derecho legal que corresponda a estas obligaciones. En el segundo caso, en cambio, el vínculo legal resulta de una reciprocidad perfecta entre los derechos conferidos entre ambas partes. Los derechos materiales, y más particularmente los derechos de propiedad, representan el ejemplo más definido del primer tipo: el propietario tiene derecho sobre su posesión, mientras que ésta no tiene ninguno sobre él. El contrato, por sobre todo el contrato justo, es decir, donde hay una equivalencia perfecta en el valor social de las cosas o beneficios intercambiados, es el prototipo de las relaciones recíprocas. Ahora bien, cuanto mayor sea el grado en el que las relaciones entre el poder supremo y el resto de la sociedad sean de carácter unilateral, en otras palabras, cuanto más se parezcan a aquellas que unen a la persona con su posesión, más absoluto será el gobierno. Por el contrario, cuanto más completamente bilateral sea la relación con otras funciones sociales, menos absoluto sera el estado. De ese modo, el modelo más perfecto de soberanía absoluta es la *patria potestas* de los romanos tal como fue definida en la ley antigua, dado que el hijo está en el mismo nivel que la posesión.

Así, lo que hace al poder central más o menos absoluto es el grado en el que hay una carencia fundamental de cualquier contrapeso permanente organizado con el objeto de moderarlo. Uno puede entonces prever que lo que da nacimiento a un poder de este tipo es la absorción más o menos

completa de todas las funciones directivas de la sociedad en una misma

mano. De hecho, por su significado básico, no pueden concentrarse en una y la misma persona sin darle un dominio excepcional sobre el resto de la sociedad. Y es este dominio el que constituye el absolutismo. Quien esgrime tal autoridad encuentra que posee una fuerza que lo libera de cualquier coacción colectiva y que, al menos en cierta medida, significa que responde sólo frente a sí mismo, hace lo que quiere y puede imponer su voluntad completamente. Esta hipercentralización da lugar a una fuerza social *sui generis* tan intensa que domina a todas las otras y las subordina. Este dominio no se ejerce solamente de hecho sino también en la ley, porque quien está privilegiado por poseerlo se halla investido de tal prestigio que parece de naturaleza sobrehumana. En consecuencia, incluso se cree que no debe sujetarse a las obligaciones regulares como lo están los hombres ordinarios...

La ley que acabamos de exponer se refiere exclusivamente al monto o cantidad del castigo. Ahora vamos a referirnos a sus modalidades cualitativas. Puede expresarse como sigue: *El castigo que implica privación de la libertad y solamente de eso por períodos de tiempo que varían con la gravedad del crimen, tiende crecientemente a volverse el tipo normal de sanción.*

Habiendo determinado [en una parte del artículo no reproducida aquí] el modo en que el castigo ha variado en el tiempo, debemos tratar de buscar las causas de estas variaciones que hemos documentado, es decir, debemos tratar de explicar las dos leyes previamente establecidas. Vamos a empezar con la segunda.

Como ya hemos visto, la prisión aparece por primera vez en la historia sólo como una medida meramente preventiva. Sólo más tarde asume un carácter represivo y, eventualmente, se vuelve la propia tipificación del sistema penal. Para dar cuenta de esta evolución, debemos descubrir qué llevó a la emergencia de la prisión en su primera forma y, entonces, a su vez, qué determinó el cambio que sufrió subsecuentemente.

Es fácil entender por qué la prisión preventiva se halla ausente en las sociedades menos desarrolladas: no hay necesidad con la que se corresponda. La responsabilidad, de hecho, es colectiva. Cuando se comete un crimen, el castigo por la reparación no es debido simplemente por la parte culpable sino también, ya junto con ella, ya en su lugar si ella falta, por el clan del que forma parte. Más tarde, cuando el clan ha perdido su carácter familiar, es un círculo, incluso relativamente extendido, de allegados. En estas condiciones no hay razón para arrestar y mantener bajo vigilancia al autor presunto del acto ya que si, por una razón o por otra, él falta, deja garantías. Por otra parte, la independencia legal y moral que tal grupo familiar posee en estas circunstancias, hace imposible que se le pida que deje de este modo a uno de sus miembros por una simple sospecha. Pero en la medida en que la

sociedad se vuelve más concentrada y estos grupos elementales pierden su autonomía y se disuelven en la gran masa, la responsabilidad se vuelve un

asunto individual. A partir de entonces es necesario tomar medidas para asegurar que el individuo comprometido no huya para escapar de la sanción. Y como a la vez son menos ofensivas a la moralidad pública, aparecen las prisiones...

En cuanto al estatus legal de esta nueva forma de castigo en el momento de su aparición, se puede dar cuenta de él adecuadamente combinando las consideraciones precedentes con la ley relativa al progresivo debilitamiento de las sanciones penales. Su debilitamiento ocurre, en efecto, desde arriba hacia abajo de la escala penal. En general son las formas más duras de castigo las que se ven afectadas por este movimiento de retroceso, es decir, las que primero resultan debilitadas y luego desaparecen. Son los peores tipos de castigo capital los primeros que se debilitan, hasta que llega el momento en que son completamente suprimidos. Los casos en los que el castigo capital se aplica se vuelven más y más restringidos. El castigo por mutilación sigue la misma ley. Como consecuencia de esto, los castigos menores se vuelven más importantes, ya que deben llenar los vacíos que deja este proceso de regresión. En la medida en que las formas arcaicas de represión desaparecen del campo del sistema penal, las nuevas formas invaden los espacios vacíos que se abren frente a ellas. Ahora, las diversas formas de prisión compenden las últimas formas de castigo que emergen. En su origen ocupaban un lugar al final de la escala penal, ya que al principio no eran, hablando con propiedad, ni siquiera un tipo de castigo: simplemente constituían la condición para el castigo verdadero y por mucho tiempo mantuvieron un carácter mezclado y ambiguo. Por esta razón el futuro estaba reservado para ellas; eran los sustitutos naturales y necesarios de otros tipos de castigo que estaban desapareciendo. Pero, por otro lado, ellos mismo sufrieron la ley del debilitamiento de intensidad. Es por eso que mientras originalmente estaban mezclados con penalidades adicionales de las que a veces no eran más que subsidiarios, poco a poco se desprendieron de ellas hasta dejarlas reducidas a la forma más simple, es decir la privación de la libertad sin comprender otras gradaciones que las que resultan de las diferencias en la duración de esta privación.

De este modo, las variaciones cualitativas en el castigo dependen en parte de los cambios cuantitativos que ha sufrido al mismo tiempo. En otras palabras, de las dos leyes que hemos establecido, la primera contribuye a la explicación de la segunda. El tiempo viene, a su vez, a explicarla...

Los sentimientos colectivos que transgrede y ofende la criminalidad característica de las sociedades menos desarrolladas son colectivos de dos modos: no solamente están sostenidos por la colectividad y de ese modo existen en la conciencia de la mayor parte de los individuos, sino que también *se vinculan con las cosas colectivas*. Por definición estas cosas

también se *vinculan con las cosas colectivas*. Por definición estas cosas están fuera del campo de nuestros intereses privados. Los fines a los que estamos así vinculados sobrepasan infinitamente el limitado horizonte que cada uno de nosotros posee. No nos conciernen personalmente sino que

conciernen a la entidad colectiva. Consecuentemente, los actos que estamos obligados a realizar para alcanzarlos, no derivan de las inclinaciones de nuestra naturaleza individual, sino que más bien tienden a violarla, ya que consisten en toda una variedad de sacrificios y privaciones que el hombre se impone a sí mismo para agradar a Dios o para satisfacer la costumbre o para obedecer la autoridad. No tenemos inclinaciones a ayunar, a sujetarnos a nosotros mismos a la automortificación, a abstenernos de esta o aquella comida, a sacrificar a nuestros animales favoritos en el altar, a sufrir incomodidad con respecto a las costumbres, etcétera. Así, del mismo modo en que las sensaciones vienen del mundo externo, tales sentimientos están en nosotros pero no son nuestros; es más, en cierta medida están allí a pesar de nosotros y tienen este carácter por la coacción que ejercen sobre nosotros. Por eso estamos obligados a alienarlos, a relacionarlos con alguna causa externa, como hacemos con las sensaciones. Por otra parte estamos obligados a concebirlos como un poder que no sólo está separado de nosotros sino que es superior a nosotros, ya que nos manda y le obedecemos. Esta voz que nos habla de un modo tan imperativo que nos lleva a cambiar nuestra propia naturaleza, sólo puede provenir de un ser que sea distinto de nosotros y que también nos domine. De cualquier modo específico que lo hayamos retratado, Dios, ancestros, todo tipo de seres exaltados, siempre posee en relación con ellos una cualidad trascendente o superhumana. Es por eso que este aspecto de la moralidad está penetrado por la religiosidad; es por eso que las obligaciones que debemos cumplir nos llevan a obedecer a una personalidad que es infinitamente superior a la nuestra. Esta es la personalidad colectiva tal como la concebimos en una forma puramente abstracta o, como es el caso más común, con la ayuda de símbolos enteramente religiosos.

Pero los crímenes que violan estos sentimientos y que consisten en la omisión de llevar a cabo obligaciones específicas no pueden sino aparecérsenos como dirigidos directamente contra los seres trascendentes, ya que, en realidad, se relacionan con ellos. De esto se sigue que nos parecen excepcionalmente ofensivos porque una transgresión es mucho más ofensiva si el ofendido es superior en naturaleza y dignidad al transgresor. Cuanto más respeto se tiene a algo, más horrible es una falta de respeto. El mismo acto que, dirigido contra un igual es meramente reprensible, se vuelve impuro cuando concierne a un ser superior a nosostros: el horror que inspira solamente puede ser atemperado con la represión violenta. Los fieles normalmente deben someterse a múltiples privaciones simplemente para complacer a sus dioses y mantenerse en contacto regular con ellos. Qué

privaciones entonces tendrían que sufrir cuando los han enojado. Aun cuando haya sentimiento de piedad hacia la parte culpable, ese sentiminiento no contrabalancea la indignación levantada por el acto de sacrilegio. Consecuentemente tampoco modifica perceptiblemente el castigo, porque los dos sentimientos son demasiado desiguales. La simpatía que puede

sentir un hombre por uno de sus semejantes, particularmente cuando ha sufrido un traspié escandaloso, no puede revertir el temor reverencial que siente por la divinidad. Comparado con este poder, que es mucho mayor que él, el individuo parece tan pequeño que sus sufrimientos pierden sus significado relativo y se vuelven una cantidad despreciable. ¿Cuál es la importancia del sufrimiento individual cuando hay un Dios que debe ser apaciguado? Diferente es el caso con los sentimientos colectivos cuyo objeto es el individuo, porque cada uno de nosotros es uno de ellos. Lo que le concierne al hombre nos concierne a todos, porque todos somos hombres. Esos sentimientos vinculados con la protección de la dignidad humana nos tocan personalmente. Por supuesto, no quiero decir que respetemos la vida y la propiedad de nuestros semejantes solamente con motivo de cálculos utilitarios, para obtener un intercambio limpio de ellos. Si condenamos los actos que son deficientes de este modo es porque transgreden sentimientos de simpatía que sostenemos por el hombre en general, y estos sentimientos son desinteresados, porque tienen un objeto general. Esta es la gran diferencia que separa el individualismo moral de Kant del de los utilitaristas. Ambos hacen del desarrollo del individuo, en cierto sentido, el objetivo de la conducta humana, pero, para los últimos, el "individuo" aquí comprometido es el individuo tangible, empírico, tal como puede ser captado en cada mente específica. Para Kant, por su parte, es el ser humano, la humanidad en general, en abstracción de las diversas formas concretas en que se manifiesta. Sin embargo, tan universal como pueda ser, un objetivo de esas características está directamente vinculado con aquello que mueve nuestras inclinaciones egoístas. Entre el hombre en general y el hombre que es cada uno de nosotros, no existe la misma diferencia que la que se da entre un hombre y un dios. El carácter de este ideal solamente difiere de nuestro propio ideal en grado: es simplemente el modelo del que cada uno de nosotros es una instancia diferente. Los sentimientos por los que nos encontramos vinculados son así, en parte, solamente una extensión de aquellos que nos unen con nosotros mismos. Esto se halla expresado en el dicho popular "Haz a los otros lo que quieras que te hagan a ti mismo".

En consecuencia, si, tal como hemos explicado el crimen se reduce progresivamente a las ofensas contra las personas solamente, mientras que las formas religiosas de criminalidad declinan, resulta inevitable que la fuerza promedio del castigo se vuelva más débil. Este debilitamiento no surge del hecho de que la moral se vuelva menos severa sino del hecho de que la religiosidad de la que la ley penal y los sentimientos que la subyacen se hallaba originalmente penetrada, declina constantemente. Sin duda, los

sentimientos de simpatía humana se vuelven, a la vez, más fuertes. Pero su creciente fuerza no puede explicar esta reducción progresiva en el castigo, ya que, por sí mismo, esto tendería más bien a volvernos más severos frente a cada crimen en el que la víctima sea un hombre y de ese modo, incrementaría el castigo por tales crímenes. La verdadera razón es que la

compasión que se siente por el hombre condenado ya no se ve obviada por sentimientos opuestos que no permiten que se la sienta.

AS, 1900, pp. 65-68, 77-78, 80-81, 84-85, 87-89 y 90-91.

Sanciones restitutivas y la relación entre la solidaridad mecánica y la orgánica

Lo que distingue la sanción [restitutiva] es que no es expiatoria sino que consiste en una simple restitución de estado. La persona que viola o ignora la ley no va a sufrir en relación con su falta; simplemente es sentenciada a obedecer.

Si ya se han hecho algunas cosas, el juez las rehabilita como deberían haber sido hechas. Habla de ley, no dice nada de castigo. Los pagos por daño no tienen carácter penal, son sólo un modo de revisar el pasado para reinstalarlo tanto como sea posible en su forma normal...

Descuidar estas reglas no se castiga siquiera difusamente. El acusado que ha perdido su litigio no cae en desgracia, su honor no se halla mancillado. Incluso podemos imaginar estas reglas, diferentes de las que son hoy, sin ningún sentimiento de disgusto. La idea de tolerar el asesinato nos indigna, pero con bastante facilidad podemos aceptar la modificación de la ley de la herencia y podemos concebir incluso su posible abolición. Al menos es un problema que no nos negamos a discutir. Del mismo modo, fácilmente aceptamos que la ley de servidumbres territoriales o la de usufructos pueden organizarse de diferente manera, que las obligaciones del vendedor y del comprador pueden determinarse de otro modo, o que las funciones administrativas pueden distribuirse de acuerdo con principios diferentes. Como estas prescripciones no se corresponden con ningún sentimiento en nosotros, y como nosotros generalmente no conocemos científicamente las razones de su existencia, dado que esta ciencia no existe, no tienen raíces en la mayor parte de nosotros. Hay, por supuesto, excepciones: no toleramos la idea de que un contrato contrario a la tradición u obtenido a través de la fuerza o del fraude pueda vincular a las partes contratantes. Así, cuando la opinión pública se encuentra en presencia de un caso de este tipo, se muestra menos indiferente de lo que hemos señalado previamente e incrementa la sanción legal con su censura. Los diferentes dominios de la vida moral no se hallan radicalmente separados unos de los otros. Por el contrario, son

continuos y consecuentemente incluyen regiones marginales donde estas diferentes características se encuentran a la vez. Sin embargo, la proposición precedente sigue siendo verdad en la gran mayoría de los casos. Es prueba de que las reglas con sanción restitutiva o bien no derivan todas de la *conscience collective* o bien son sólo estados débiles de ella. La ley

represiva corresponde al corazón, el centro de la conciencia común. Las reglas puramente morales ya son una parte menos central. Por último, la ley restitutiva se origina en regiones muy marginales y se expande ampliamente. Cuanto más se vuelve verdaderamente ella misma, más distante se hace.

Por otra parte esta característica es manifiesta del modo en que funciona. Mientras la ley represiva tiende a permanecer difusa en el seno de la sociedad, la ley retributiva crea órganos crecientemente especializados: cortes de comercio, consejos de arbitraje, cortes administrativas de diversas clases. Aun en lo más general, aquello que pertenece a la ley civil es ejercido solamente por medio de funcionarios particulares: magistrados, abogados, etc. preparados para desempeñar este papel en virtud de un entrenamiento muy especializado. Pero aunque estas reglas en alguna medida se hallan fuera de la *conscience collective*, no se refieren solamente a los individuos. Si esto fuera así la ley restitutiva no tendría nada en común con la solidaridad social, porque las relaciones que regula vinculan individuos, unos con los otros, sin vincularlos con la sociedad. Se trataría simplemente de acontecimientos de la vida privada, como son las relaciones amistosas. Pero el caso es que necesariamente la sociedad está lejos de hallarse ausente de esta esfera de la vida legal. Es cierto que, generalmente, no interviene directa y activamente: debe ser solicitada por las partes interesadas. Pero al ser llamada, su intervención es, sin embargo, la rueda esencial de la máquina y sólo ella la hace funcionar. Presenta la ley a través del órgano de sus delegados.

Se ha señalado, sin embargo, que este papel no tiene nada propiamente social en él sino que se reduce al de un conciliador de los intereses privados y consecuentemente cualquier individuo puede llenarlo y que, si la sociedad está a cargo de él es solamente por razones de conveniencia. Pero nada es más incorrecto que considerar a la sociedad como una especie de árbitro. Cuando debe intervenir no es para rectificar intereses individuales. No busca descubrir cuál puede ser la solución más ventajosa para los adversarios y no propone un compromiso para ellos: más bien aplica al caso particular que se le somete sus reglas de ley generales y tradicionales. Entonces la ley es, por encima de todo, una cosa social, cuyo objetivo es algo distinto de los intereses de los litigantes. El juez que examina un pedido de divorcio no se interesa por saber si esta separación es verdaderamente deseable para las partes casadas sino más bien si las causas aducidas entran dentro de alguna de las categorías previstas en la ley...

Como las reglas con sanciones restitutivas son extrañas a la *conscience collective*, los lazos que determinan no son los que vinculan indiscri-

collective, los lazos que determinan no son los que vinculan indiscriminadamente a todos; es decir están establecidos no entre el individuo y la sociedad sino entre partes restringidas específicas de la sociedad a las que unen unas con las otras. Pero, por otra parte, como la sociedad no está ausente, debe hallarse más o menos directamente interesada y debe sentir las repercusiones. De este modo, de acuerdo con la fuerza con que la

sociedad la siente, interviene más o menos directa y activamente a través de la intermediación de órganos especiales encargados de representarla. Estas relaciones son, entonces, muy diferentes de aquellas que regula la ley represiva, porque esta última vincula al individuo particular directamente con la *conscience collective* y sin mediación, es decir, al individuo con la sociedad...

En resumen, las relaciones gobernadas por la ley cooperativa con sanciones restitutivas y la solidaridad que expresan resultan de la división del trabajo social. Por otra parte hemos explicado que en general las relaciones cooperativas no acarrean otras sanciones. De hecho, se halla en la naturaleza de las tareas especializadas escapar a la acción de la *conscience collective* porque, para que algo sea objeto de sentimientos comunes, necesariamente debe ser compartido, es decir, debe hallarse presente en todas las mentes de modo tal que cada uno pueda representarselo de una y la misma manera. Con seguridad; en la medida en que las funciones tienen cierta generalidad, cada uno puede tener alguna idea de ellas, pero, cuanto más especializadas son, más restringido es el número de individuos que conoce a cada una de ellas; consecuentemente, son más marginales a la *conscience collective*. Las reglas que las determinan no pueden tener esa fuerza dominante y esa autoridad trascendente que, al ser ofendida, exige expiación. Su autoridad también deriva de la opinión pública, como en las reglas penales, pero de una opinión localizada en regiones restringidas de la sociedad.

Por otra parte, aun en los círculos especiales donde se aplican y donde, en consecuencia, se hallan representadas en las mentes del hombre, no se corresponden con sentimientos demasiado activos y muy a menudo ni siquiera con ningún tipo de estado emocional porque, como fijan el modo en que las diferentes funciones deben concurrir en diversas combinaciones de circunstancias que pueden darse, los objetos con los que están conectadas no siempre se hallan presentes en la conciencia. No somos llamados constantemente a administrar tutoría, fideicomiso, o ejercer los derechos del acreedor o del comprador, etc. o, más importante, a ejercerlos en tal o cual situación. Ahora bien, los estados de conciencia son fuertes solamente en tanto son permanentes. La violación de estas reglas no alcanza ni al espíritu común de la sociedad ni siquiera, hablando en general, al de los grupos especiales y consecuentemente puede estimular solamente una reacción muy moderada. Lo único necesario es que las funciones concurran de un modo regular. Si se rompe esta regularidad, es suficiente que la

de un modo regular. Si se rompe esta regularidad, es suficiente que la reestablezcamos. Sin duda, esto no quiere decir que el desarrollo de la división del trabajo no pueda influir en la ley penal. Hay, como ya sabemos, funciones administrativas y gubernamentales en las que algunas relaciones están reguladas por la ley represiva por el carácter particular de esta acción de la *conscience collective* y de todo lo conectado con ella. Todavía en otros casos los lazos de solidaridad que unen algunas funciones sociales pueden

ser tales que su quebrantamiento estimule repercusiones que sean lo suficientemente amplias como para provocar una reacción penal. Pero por la razón que hemos dado estas reacciones son excepcionales... [así] reconocemos sólo dos tipos de solidaridad positiva, distinguibles por las siguientes cualidades:

1. La primera une al individuo directamente con la sociedad, sin ningún intermediario. En la segunda él depende de la sociedad, porque depende de las partes que la componen.

2. La sociedad no se ve en la misma perspectiva en los dos casos. En el primero, lo que llamamos "sociedad" es una totalidad más o menos apretadamente organizada de creencias y sentimientos comunes a todos los miembros del grupo: es el tipo colectivo. En contraste, la sociedad a la que estamos vinculados en la segunda instancia es un sistema de funciones diferenciadas y especializadas unidas en relaciones definidas. Estas dos sociedades, en realidad forman una sola: no son más que dos aspectos de una y la misma realidad, sin embargo, deben ser distinguidas.

3. De esta segunda diferencia surge otra que nos ayuda a caracterizar y dar nombre a dos clases de solidaridad.

La primera puede ser fuerte solamente en la medida en que las ideas y tendencias comunes a todos los miembros de la sociedad sean mayores en número e intensidad que aquellas que pertencen a cada miembro individual. Su fuerza está determinada por el grado en que esto se cumpla. Lo que hace a nuestra personalidad es cuántas características particulares poseemos que nos distinguen de los otros. En consecuencia esta solidadad puede crecer solamente en proporción inversa a la personalidad. En cada uno de nosotros, como hemos dicho, hay dos formas de conciencia: una que es común a nuestro grupo como un todo, que, consecuentemente, no es la nuestra sino la sociedad que vive y actúa dentro de nosotros. La otra, por otra parte, representa lo que es personal y distinto en nosotros, lo que nos hace un individuo. La solidaridad que proviene de la semejanza se halla en su *maximum* cuando la *conscience collective* envuelve completamente toda nuestra conciencia y coincide en todos los puntos con ella. Pero en ese momento nuestra individualidad es nada. Puede desarrollarse solamente si la comunidad toma una parte menor de nosotros. Aquí hay dos fuerzas contrarias, una centrípeta, la otra centrífuga, que no pueden florecer a la vez. No podemos, en uno y el mismo momento, desarrollarnos en dos sentidos diferentes. Si tenemos una fuerte inclinación para pensar y actuar por

nosotros mismos no podemos estar tan fuertemente inclinados para pensar y actuar como hacen los otros. Si nuestro ideal es presentar una apariencia única y personal, no podemos parecernos a nadie más. Por otra parte, en el momento en que esta última solidaridad ejerce su fuerza, nuestra personalidad se desvanece; por definición, podríamos decir, ya no somos más nosotros mismos sino el ser colectivo.

Las moléculas sociales que cohesionan de este modo, pueden actuar

juntas solamente en tanto no realizan acciones por su cuenta, como pasa con las moléculas de los cuerpos inorgánicos. Es por esto que proponemos llamar a esta forma de solidaridad "mecánica". La palabra no quiere decir que se produzca por medios mecánicos y artificiales: la llamamos así solamente por analogía con la cohesión que une los elementos de un cuerpo inorgánico, en contraste con la que forma una unidad fuera de los elementos del cuerpo viviente. Lo que finalmente justifica este término es que el lazo que de ese modo une al individuo con la sociedad es totalmente comparable con el que une una cosa con una persona. La conciencia individual, considerada desde este punto de vista es simplemente un apéndice del tipo colectivo y sigue todas sus acciones, como el objeto poseído sigue a las de su propietario. En las sociedades donde este tipo de solidaridad se halla altamente desarrollado, el individuo no es su propio dueño, como vamos a ver más adelante. La solidaridad es literalmente algo que posee la sociedad. Es así que, en estos tipos de sociedad, los derechos personales todavía no son distinguibles de los derechos reales.

Es muy diferente la solidaridad que produce la división del trabajo. Mientras que el tipo anterior implica que los individuos se parezcan los unos a los otros, este último presume que difieren. El primero es posible sólo en tanto la individualidad personal se ve absorbida en la personalidad colectiva. El último es posible sólo si cada uno tiene una esfera de acción peculiar para él, es decir, si posee una personalidad. Entonces, es necesario que la *conscience collective* deje abierta una parte de la conciencia individual para que esas funciones especiales puedan establecerse allí, funciones que ella no puede regular. Cuanto más extensa sea esta región, más fuerte es la cohesión que resulta de esta solidaridad. En los hechos, por un lado, cada individuo depende más directamente de la sociedad a medida que el trabajo se divide más y, por el otro, la actividad de cada individuo se hace más personalizada en la medida en que es más especializada. Sin duda, circunscripta como está, nunca es completamente original. Aun en el ejercicio de nuestra ocupación, nos conformamos a convenciones y prácticas que son comunes a todo nuestro grupo ocupacional, pero, en este caso, el yugo al que nos sometemos es mucho menos pesado que el que se da cuando la sociedad nos controla completamente y nos deja mucho más espacio abierto para el libre juego de nuestra iniciativa. Aquí, en consecuencia, la individualidad

de todos crece al mismo tiempo que sus partes: la sociedad se vuelve más capaz de acción colectiva, a la vez que cada uno de sus elementos tiene más libertad de acción. Esta solidaridad recuerda la que observamos entre los animales superiores. Cada órgano, en efecto, tiene su carácter y autonomía especiales y, a pesar de ello, la unidad del organismo es tanto más grande cuanto la individuación de las partes es más marcada. Basándonos en esta analogía, proponemos llamar a la solidaridad debida a la división del trabajo "orgánica".

DTS, pp. 79, 80-82, 83, 96-101

6. LA DIVISION DEL TRABAJO Y LA DIFERENCIACION SOCIAL

El crecimiento de la diferenciación estructural en el desarrollo social

Así, es una ley histórica que la solidaridad mecánica que primero se sostiene sola o casi sola, progresivamente pierde pie, y que la solidaridad orgánica gradualmente se vuelve preponderante. Pero cuando la forma de solidaridad cambia, la estructura de las sociedades no puede dejar de cambiar. La forma de un cuerpo necesariamente se transforma cuando las relaciones moleculares ya no son las mismas. Consecuentemente, si la proposición precedente es correcta, debe haber dos tipos sociales que se corresponden con estos dos tipos de solidaridad.

Si tratamos de construir hipotéticamente el tipo ideal de una sociedad cuya cohesión fuera exclusivamente resultado de la semejanza, deberíamos concebirla como una masa absolutamente homogénea cuyas partes no fueran distinguibles unas de las otras y que, consecuentemente, no tuviera estructura. En resumen, debería estar desprovista de toda forma definida y de toda organización. Podría ser el verdadero protoplasma social, el germen a partir del cual se podrían desarrollar todos los tipos sociales. Proponemos llamar al agregado así caracterizado una "horda".

Es cierto que todavía no hemos observado sociedades que llenen total-

mente esta definición de un modo completamente verificado. Lo que, sin embargo, nos da derecho a postular su existencia es que las sociedades inferiores, las que se hallan más cerca de este estadio primitivo, están formadas por la simple repetición de agregados de esta clase. Encontramos un ejemplo casi perfectamente puro de esta organización social entre los indios de norteamérica. Cada tribu iroquesa, por ejemplo, está compuesta por cierto número de sociedades parciales; las mayores componen ocho, que presentan todas las características que acabamos de mencionar. Los adultos de ambos sexos son iguales entre sí. Los *sachems* y jefes que están

a la cabeza de cada uno de estos grupos y por cuyo consejo se administran los asuntos comunes de la tribu, no gozan de ninguna superioridad. La monarquía misma no se halla organizada, ya que no podemos dar este nombre a la distribución de la población en estratos generacionales. En la última época en que estos pueblos fueron estudiados, había, es cierto, algunas obligaciones especiales que vinculaban al niño con sus parientes maternos, pero son de pocas consecuencias y no resultan perceptiblemente distintas de aquellas que lo unen con otros miembros de la sociedad...

Damos el nombre de *clan* a la horda que ha dejado de ser independiente, volviéndose un elemento en un grupo más extenso, y el de *sociedades segmentadas con una base clánica* a sociedades que están formadas por una asociación de clanes. Las llamamos sociedades "segmentadas" para indicar que se caracterizan por la repetición de agrupamientos similares, como los anillos de una lombriz, y llamamos a este elemento fundamental un "clan" porque esta palabra expresa bien su naturaleza mixta, a la vez familiar y política. Se trata de una familia en el sentido de que todos los miembros que lo componen se consideran parientes entre sí y, de hecho, son, en su mayor parte, consanguíneos. Las afinidades que crean estos lazos de sangre son las que, principalmente, los mantienen unidos. Además sostienen relaciones que podemos llamar domésticas ya que también las encontramos en sociedades cuyo carácter familiar es indudable: me refiero al castigo colectivo, a la responsabilidad colectiva y, tan pronto como la propiedad privada aparece, a la herencia común. Pero, por otra parte, no es una familia en el sentido propio de la palabra, porque para pertenecer a ella no es necesario tener ninguna relación definida de consanguineidad con otros miembros del clan; es suficiente poseer una cualidad externa, que generalmente consiste en tener el mismo nombre. Si bien se piensa que este signo denota un origen común, tal estatus civil constituye realmente una prueba muy poco conclusiva y es muy fácil de copiar. Así, el clan incluye una gran cantidad de extraños, y esto le permite asumir dimensiones que una familia propiamente dicha nunca tiene. A menudo comprende varios cientos de personas. Por otra parte es la unidad política fundamental: las cabezas de los clanes son las únicas autoridades sociales.

Podemos entonces calificar a esta organización de "político-familiar". El

clan no sólo tiene consanguineidad en su base, sino que diferentes clanes, dentro de una misma sociedad, a menudo son considerados emparentados unos con los otros...

Esta organización, como la de la horda, de la que es solamente una extensión, evidentemente no lleva con ella otra solidaridad que la derivada de la similitud, ya que la sociedad está formada por segmentos similares y éstos, a su vez, sólo encierran elementos homogéneos. Sin duda, cada clan tiene su propio carácter y, por ello, es distinguible de otros, pero la solidaridad es proporcionalmente más débil cuanto más heterogéneos sean, y viceversa. Para que la organización segmentaria sea posible, los segmen-

tos deben parecerse los unos con los otros. Si no pasara eso no podrían hallarse unidos. Y deben diferir. Si no pasara eso se perderían los unos en los otros y se borrarían. Estos dos prerrequisitos contrastantes se encuentran en diversa proporción en distintas sociedades, pero el tipo de sociedad permanece el mismo...

La estructura de las sociedades donde la solidaridad orgánica es preponderante es muy diferente.

Estas sociedades están formadas no por la repetición de segmentos similares y homogéneos sino por un sistema de diferentes órganos, cada uno de los cuales desempeña un papel particular y se halla, a su vez, formado por partes diferenciadas. No sólo se trata de elementos sociales que no son de la misma naturaleza sino que no están distribuidos del mismo modo. No se yuxtaponen de modo lineal como los anillos de una lombriz ni se entrelazan los unos con los otros, sino que se coordinan y subordinan unos con los otros en torno del mismo órgano central, que ejerce una acción moderadora sobre el resto del organismo. Este órgano mismo no tiene igual carácter que en el caso anterior porque si otros dependen de él, él, a su vez, depende de ellos. Sin duda, todavía goza de una situación especial, de una posición privilegiada, pero eso se debe a la naturaleza del papel que desempeña y no a alguna causa extraña a sus funciones, a alguna fuerza que se le comunica externamente. Así, no hay nada de él que no sea temporal y humano. Entre él y otros órganos ya no hay nada más que diferencias de grado. Puede compararse con el modo en que, en el animal, el predominio del sistema nervioso sobre otros sistemas se reduce al derecho, si queremos expresarlo así, de obtener la mejor comida y de llenar esta necesidad antes que los otros; pero necesita de ellos, tal como ellos necesitan de él.

Este tipo social descansa en principios tan diferentes de los precedentes que puede desarrollarse sólo en proporción con la destrucción de ese tipo. En este tipo los individuos ya no se agrupan de acuerdo con sus relaciones de linaje, sino de acuerdo con la naturaleza particular de la actividad social a la que se dedican. Su medio natural y necesario ya no está dado por el nacimiento sino que está dado por la ocupación. Ya no son lazos de sangre reales o ficticios los que marcan el lugar de cada uno sino la función que

desempeña. Sin duda, cuando esta nueva forma de organización comienza a aparecer, trata de utilizar y de dominar a la existente. El modo en que las funciones se dividen, sigue, en consecuencia, tan fielmente como sea posible, el modo en que la sociedad ya se encuentra dividida. Los segmentos o, al menos, los grupos de segmentos unidos por afinidades especiales, se transforman en órganos. Es así que los clanes que, juntos, formaban la tribu de los levitas, se apropiaron para ellos de las funciones sacerdotales en el pueblo hebreo. De modo general, las clases y las castas probablemente deriven su origen y su carácter de este modo; se originan de las diversas organizaciones ocupacionales que surgen en medio de la organización familiar preexistente. Pero esta organización mixta no puede durar, porque

entre las dos condiciones que intenta reconciliar existe un antagonismo que necesariamente lleva a una ruptura. Se trata solamente de una división del trabajo muy rudimentaria, la que puede adaptarse a esos moldes rígidos y definidos que no fueron hechos para ella. Puede crecer solamente liberándose del marco que la encierra. Tan pronto como supera cierta etapa de desarrollo ya no hay ninguna conexión ni entre el número de segmentos dado y el continuado crecimiento de funciones que se vuelven especializadas ni entre las propiedades fijadas hereditariamente de los primeros y las nueva aptitudes que las segundos precisan. La sustancia de la vida social debe ingresar en combinaciones enteramente nuevas para organizarse sobre bases completamente diferentes. Pero la vieja estructura, en tanto persiste, se opone a esto: es por ello que debe desaparecer.

DTS, pp. 148-151, 152 y 157-159

La declinación de la solidaridad mecánica y el surgimiento del individualismo moral

En líneas generales, la solidaridad mecánica no sólo une a los hombres con menos fuerza que la solidaridad orgánica, sino que también, como ya lo señalamos en la escala de la evolución social, se debilita progresivamente.

La fuerza de los lazos sociales que tienen este origen difiere según las tres condiciones que siguen:

1. La relación entre el volumen de la *conscience collective* y el de la mente individual. Los lazos son más fuertes cuanto más completamente envuelve la primera a la segunda.

2. La intensidad promedio de los estados de la *conscience collective*. Siendo igual la relación entre los volúmenes, tiene tanto poder sobre el individuo como vitalidad presente. Si, en cambio, está integrada solamente

por fuerzas débiles, puede mover al individuo sólo débilmente en la dirección colectiva. El estará en mejores condiciones de seguir su propia ruta y la solidaridad será, en consecuencia, menor.

3. Cuanto mayor sea la fijeza de estos mismos estados, más definidas serán las creencias y las prácticas que existen y menor el lugar que dejan para las diferencias individuales. Son moldes uniformes en los cuales se forman todas nuestras ideas y acciones. El consenso es entonces tan perfecto como sea posible: todas las mentes se mueven al unísono. Por el contrario, cuanto más abstractas e indeterminadas sean las reglas de conducta y de pensamiento, debe intervenir una dirección más consciente para aplicarla en casos particulares. Pero estos últimos no pueden surgir sin que ocurran disensiones, porque como varían entre un hombre y otro en calidad y

cantidad, esto inevitablemente conduce a ese resultado. Las tendencias centrífugas, se multiplican, por lo tanto, a expensas de la cohesión social y la armonía de las acciones.

Por otra parte, estados fuertes y definidos de la *conscience collective* son la base de la ley penal. Pero debemos tener en cuenta que su número es hoy menor que antes y que disminuye progresivamente a medida que las sociedades se aproximan a nuestro tipo social. Así es que la intensidad promedio y el grado de fijeza de los estados colectivos han disminuido. Es cierto que de este hecho no podemos concluir que la extensión total de la *conscience collective* se haya reducido, porque puede ocurrir que esa región a la que corresponde la ley penal se haya contraído y lo restante, por contraste, se haya expandido. Puede ser que manifieste pocos estados fuertes y definidos pero compense esto con un mayor número de otros casos. Pero este crecimiento, de ser real, es al menos equivalente al que se produce en la mente individual, porque esta última ha crecido, al menos, en las mismas proporciones. Si hay más cosas en común a todos, hay muchas más que son personales para cada uno. Hay, sin duda, razones para creer que las últimas se han incrementado más que las primeras, porque las diferencias entre los hombres se vuelven más pronunciadas a medida que son más educados. Ya hemos visto que las actividades especializadas se han desarrollado más que la *conscience collective*; en consecuencia es por lo menos probable que en cada mente individual la esfera personal haya crecido más que la otra. En todo caso la relación entre ellas ha permanecido, al menos, igual. Consecuentemente, desde este punto de vista, la solidaridad mecánica no ha ganado nada, aun si no hubiera perdido nada. Si, en consecuencia y desde otro punto de vista, descubrimos que la *conscience collective* se ha debilitado y ha perdido definición, podemos asegurar que ha habido un debilitamiento de esta solidaridad ya que, con respecto a las tres condiciones en las que se asienta este poder de acción, al menos dos están perdiendo su intensidad, mientras que la tercera permanece sin cambios...

Esto no quiere decir, sin embargo, que la *conscience collective* está por

Esto no quiere decir, sin embargo, que la *conscience collective* esté por desaparecer del todo. Más bien quiere decir que está consistiendo crecientemente en formas de pensamiento y de sentimiento muy generales e indeterminadas, que dejan lugar para una creciente variedad de diferencias individuales. Incluso hay un ámbito donde se ve fortalecida y se precisa: es en el modo en que ve al individuo. Como todas las otras creencias y todas las otras prácticas adquieren un carácter más o menos religioso, el individuo se vuelve el objeto de una especie de religión. Tenemos un culto de la dignidad personal que, como todo culto fuerte, tiene incluso sus supersticiones. Podríamos decir que es una fe común, pero que sólo es posible por la ruina de otras. Consecuentemente no puede producir los mismos efectos que esta masa de creencias extinguidas. Por esto no hay compensación. Además, si bien es común en tanto es compartida por la comunidad, su

objeto es individual; si vuelca todos los deseos hacia el mismo fin, este fin no es social. En consecuencia, ocupa un lugar completamente excepcional en la *conscience collective*. Todavía toma su fuerza de la sociedad, pero no nos liga a la sociedad, nos liga a nosotros mismos. Es así que no constituye un verdadero lazo social y por eso, justamente, hemos criticado a los teóricos que han hecho de este sentimiento el único elemento fundamental en su doctrina moral, con la consiguiente disolución de la sociedad. Podemos entonces concluir diciendo que todos los lazos sociales que resultan de la semejanza se aflojan progresivamente.

DTS, 124-126 y 146-147

[Escrito en la reseña al Gemeinshaft und Gesellschaft *de Tönnies.]*

Como el autor, creo que hay dos tipos principales de sociedad y las palabras que él usa para designarlas indican muy bien su naturaleza; es una lástima que sean intraducibles. Acepto, junto con él que *Gemeinschaft* es el fenómeno original y que *Gesellschaft* el resultado final que deriva de él. Por último, coincido con las líneas generales de análisis y con la descripción de *Gemeinschaft* que nos ha dado.

El asunto sobre el que, sin embargo, discrepo con él concierne a la teoría de la *Gesellschaft*. Si he entendido apropiadamente su pensamiento, se supone que la *Gesellschaft* se caracteriza por un desarrollo progresivo del individualismo, los efectos dispersivos del cual sólo pueden prevenirse por un tiempo y por medios artificiales por la acción del estado. Esencialmente se la ve como un agregado mecánico. Lo que queda de verdadera vida colectiva resulta, presumiblemente, no de una espontaneidad interna sino de un estímulo del estado, totalmente externo. En resumen ... es la sociedad tal como la concebía Bentham. Sin embargo, yo creo que la vida de las grandes aglomeraciones sociales es tan natural como la de los pequeños agrupamientos: no es menos orgánica ni menos interna. Más allá de estas

acciones puramente individuales hay una actividad colectiva en nuestras sociedades contemporáneas que es tan natural como la de las sociedades más pequeñas de las edades pasadas. Ciertamente es diferente, constituye un tipo distinto, pero, tan diferente como pueda ser, no hay diferencia de naturaleza entre estas dos variedades del mismo género. Para probar esto precisaría un libro: no puedo más que afirmar la proposición. Sin embargo, ¿sería aceptable que la evolución de una misma entidad comenzara por ser orgánica sólo para volverse posteriormente puramente mecánica? Hay tal abismo entre estos dos modos de existencia que resulta imposible ver cómo pueden formar parte del mismo desarrollo. Reconciliar la teoría de Aristóteles con la de Bentham de este modo es simplemente yuxtaponer opuestos. Debemos elegir: si la sociedad es originalmente un fenómeno natural, sigue siéndolo hasta el final de su vida.

146

Pero, ¿en qué consiste esta vida colectiva de la *Gesellschaft*? El procedimiento que sigue el autor no nos lleva a obtener una respuesta para esta cuestión porque es completamente ideológico. En la segunda parte de su trabajo, Tönnies le dedica más tiempo al análisis sistemático de los conceptos que a la observación de los hechos. Procede por argumentación conceptual. En su escrito encontramos las distinciones y las clasificaciones simétricas que tanto gustan a los lógicos alemanes. El único modo de evitar esto habría sido proceder inductivamente, esto es, estudiar la *Gesellschaft* a través de la ley y de las costumbres que le corresponden y que revelan su estructura.

RP, 1889, pp. 421-422

La condena del individualismo se ha visto facilitada por su confusión con el utilitarismo estrecho y el egoísmo utilitario de Spencer y de los economistas. Pero esto es muy fácil: sin duda no es difícil denunciar como un ideal superficial ese comercialismo estrecho que reduce a la sociedad a nada más que un vasto aparato de producción e intercambio y es claro que toda la vida social sería imposible si no existieran intereses superiores a los intereses de los individuos. Es absolutamente correcto afirmar que tales doctrinas deben ser tildadas de anárquicas y coincidimos totalmente con este punto de vista, pero lo que resulta inaceptable es que este individualismo se presente como el único que existe o que puede existir. Más bien ocurre lo contrario: se está volviendo crecientemente raro y excepcional. La filosofía práctica de Spencer es de tal pobreza moral que ya casi no tiene adherentes. Incluso los economistas que una vez se dejaron seducir por la simplicidad de esta teoría, hace ya mucho tiempo que sintieron la necesidad de modificar la severidad de su ortodoxia primitiva y abrir sus mentes a sentimientos más generosos. En Francia, probablemente el único que no ha modificado sus posiciones es M. de Molinari, pero no creo que haya ejercido una influencia significativa en las ideas de nuestro tiempo. Si el individualismo no tiene otros represen-

tantes no tendría sentido remover cielo y tierra combatiendo un enemigo que está en proceso de morir calladamente una muerte natural.

Sin embargo, existe otro individualismo al cual es menos fácil derrotar. Ha sido sostenido durante un siglo por la gran mayoría de los pensadores. Es el individualismo de Kant y de Rousseau y de los espiritualistas, aquel que la Declaración de los Derechos del Hombre buscó más o menos exitosamente traducir en una fórmula, el que hoy se enseña en nuestras escuelas y que ha llegado a ser la base de nuestro catecismo moral. Es cierto que ha sido posible atacar a este individualismo al referirse al primer tipo, pero se trata de dos individualismos totalmente diferentes, y la crítica que se aplica a uno no necesariamente es apropiada para el otro. Está tan lejos de hacer del interés personal el propósito de la conducta humana que ve los motivos personales como la fuente misma del mal. Según Kant solamente

estoy seguro de actuar adecuadamente si los motivos que me influyen me vinculan no con las circunstancias particulares en las que me encuentro sino con mi condición de hombre *in abstracto*. Por el contrario, mi acción es errónea cuando no puede justificarse lógicamente sino por referencia a la situación en la que me encuentro por mi condición social, por mis intereses de clase o de casta, por mis emociones, etcétera. En consecuencia, la conducta inmoral se reconoce por el signo de que se halla cercanamente vinculada con la individualidad de la gente. No puede universalizarse sin absurdidad manifiesta. Del mismo modo, si Rousseau ve la voluntad general que es la base del contrato social como infalible, como la auténtica expresión de la justicia perfecta, esto es porque es el resultado de la totalidad de las voluntades particulares. En consecuencia constituye una especie de promedio impersonal del que todas las consideraciones individuales han sido eliminadas ya que, siendo distintas y aun antagónicas unas con las otras, se neutralizan y se cancelan entre sí. De este modo, para ambos pensadores los únicos modos de conducta moral son aquellos aplicables a todos los hombres por igual, es decir, que están implicados en la noción de hombre en general.

Claro está que esto se halla bien lejos de esa apoteosis de placer y de interés privado, de ese culto egoísta del yo por el que el individualismo utilitarista ha sido justamente criticado. Muy por el contrario, de acuerdo con estos moralistas, el deber consiste en apartar nuestra atención de lo que nos concierne personalmente, de todo aquello que se vincula con nuestra individualidad empírica, para perseguir solamente lo que es exigido por nuestra condición humana, por aquello que sostenemos en común con nuestros semejantes. Este ideal va tanto más allá del límite de los fines utilitaristas que se aparece a quienes aspiran a él como con un carácter religioso. La persona humana, en referencia a la cual la definición del bien debe distinguirse de la del mal, se considera sagrada en lo que puede llamarse el sentido ritual del mundo. Tiene algo de esa majestad trascenden-

tal que las iglesias de todos los tiempos han acordado a sus dioses. Se concibe como investida con esa propiedad misteriosa que crea un vacío alrededor de los objetos sagrados, vacío que los aparta de contactos profanos y que los separa de la vida ordinaria. Y es exactamente esta característica la que le confiere el respeto del que es objeto. Quienquiera que atente contra la vida del hombre, contra la libertad del hombre, contra el honor del hombre, nos inspira un sentimiento de repulsión totalmente comparable con el que el creyente experimenta cuando ve profanado a su ídolo. Tal moralidad no es, en consecuencia, una disciplina higiénica o un sabio principio de economía: es una religión, de la cual el hombre es, a la vez, creyente y dios.

Pero esta religión es individualista, ya que tiene al hombre como su objeto y el hombre es, por definición, un individuo. Por otra parte no hay sistema cuyo individualismo sea más inflexible. En ninguna parte los

derechos del hombre se afirman con mayor energía, ya que el individuo aquí se coloca en el nivel de los objetos sacrosantos. En ninguna parte se lo protege más celosamente de los abusos externos, cualquiera sea su fuente.

Un parecido verbal ha hecho posible la creencia de que el *individualismo* necesariamente resulta del *individuo* y, en consecuencia, de sentimientos egoístas. En realidad, la religión del individuo es una institución social, como todas las religiones. Es la sociedad la que nos proporciona este ideal como el único fin común apto en nuestros días para ofrecer un foco para los deseos de los hombres. Cambiar este ideal sin reemplazarlo con ningún otro es, en consecuencia, sumergirnos en la propia anarquía moral que se trata de evitar.

Sin embargo, no debemos considerar la fórmula con la que el siglo XVIII dio expresión al individualismo tan perfecta y definitiva como para cometer el error de mantenerla prácticamente sin cambios. Si bien fue adecuada hace un siglo, hoy debe ser ampliada y completada. Presentaba al individualismo sólo en su aspecto más negativo. Nuestros precursores estaban preocupados solamente con la liberación del individuo de las trabas políticas que estorbaban su desarrollo. En consecuencia veían a la libertad de pensamiento, a la libertad de expresión, a la libertad de voto como los valores primarios que era necesario alcanzar. Y esta emancipación era, sin duda, la precondición para todo progreso siguiente. Sin embargo, llevados por el entusiasmo de la lucha y preocupados sólo por el objetivo que perseguían, finalmente no vieron más allá de él e hicieron un fin último de lo que era solamente la etapa siguiente de sus esfuerzos. Hoy, la libertad política es un medio, no un fin. No vale más que el modo en que se la usa. Si no sirve a algo que existe más allá de ella no resulta simplemente infructuosa: se vuelve peligrosa. Si quienes blanden esta arma no saben usarla en luchas productivas no tardarán en volverla contra ellos mismos.

Es precisamente por esta razón que, en nuestros días, ha caído en cierto descrédito. Los hombres de mi generación recuerdan cuánto entusiasmo había cuando, hace veinte años, finalmente logramos derribar las últimas barreras contra las que nos enfrentábamos impacientemente. Pero el desencanto llegó pronto: pronto debimos admitir que ninguno sabía qué uso debíamos darle a esta libertad que habíamos logrado tan laboriosamente. Aquellos de quienes éramos deudores sólo hacían uso de ella en conflictos destructivos. Y fue a partir de ese momento que se sintió que en el país crecía esta corriente de tristeza y melancolía que se fue volviendo más fuerte día tras día, cuyos resultados últimos inevitablemente serán la ruptura espiritual de aquellos menos fuertes para resistir.

Así ya no podemos suscribir este ideal negativo. Debemos ir más allá de lo que se ha logrado, aunque más no sea para preservarlo. Por otra parte, si no aprendemos a usar los medios de acción que tenemos entre las manos, es inevitable que se vuelvan menos efectivos. Usemos en consecuencia nuestras libertades para descubrir qué debe hacerse y para hacerlo. Usémos-

las para suavizar el funcionamiento de la máquina social, todavía tan áspera pa-ra los individuos, de modo de poner a su disposición todos los medios posibles para el libre desarrollo de sus facultades para lograr finalmente hacer realidad el famoso precepto: a cada uno según sus obras.

RB, 1898, pp. 7-8 y 12-13

Las causas del desarrollo de la división del trabajo

Hemos visto que la estructura organizada y, en consecuencia, la división del trabajo, se desarrolla a medida que la estructura segmental desaparece. Así, o bien esta desaparición es la causa del desarrollo o bien el desarrollo es la causa de la desaparición. Esta última hipótesis es inaceptable, porque sabemos que el ordenamiento segmental es un obstáculo insuperable para la división del trabajo y al, menos parcialmente, debe haberse disuelto para que la división del trabajo surja. Esta última sólo puede desarrollarse en tanto el primero deje de existir. Sin duda, una vez que aparece la división del trabajo, puede contribuir en la aceleración de la regresión del otro, pero sólo llega a existir cuando esta regresión ha comenzado. El efecto reacciona sobre la causa, pero nunca pierde su cualidad de efecto. Su acción, en consecuencia, es secundaria. El crecimiento de la división del trabajo se produce entonces cuando los segmentos sociales pierden su individualidad, a medida que los límites entre ellos se vuelven menos marcados. En resumen: tiene lugar una mezcla que hace posible que la vida social ingrese en nuevas combinaciones.

Pero la desaparición de este tipo puede tener consecuencias sólo por una razón: es porque produce un acercamiento entre individuos que estaban separados o, al menos, una relación más cercana que la que existía previamente. En consecuencia hay intercambio de acciones entre las partes de la masa social que hasta entonces no tenían efecto unas sobre las otras. Cuanto más pronunciado fuera el sistema segmental, más encerradas estaban nuestras relaciones entre los límites de los segmentos a los que pertenecíamos. Hay vacíos morales entre los diferentes segmentos. En cambio estos vacíos se llenan cuando el sistema se nivela. La vida social, en lugar de hallarse concentrada en un gran número de centros separados y pequeños, cada uno de los cuales se parece al otro, se generaliza. Las relaciones sociales, más correctamente, las relaciones intrasociales, consecuentemente se vuelven más numerosas, ya que se extienden en todas partes más allá de sus límites originales. Se desarrolla la división del trabajo, en consecuencia, cuando hay más individuos suficientemente en contacto como para estar en condiciones de actuar y reaccionar uno sobre el otro. Si aceptamos llamar a esta reunión y al activo comercio que resulta de ella

densidad "dinámica" o "formal", podemos decir que el progreso de la división del trabajo se halla en relación directa con la densidad moral o dinámica de la sociedad.

Pero esta relación moral sólo puede producir su efecto si la distancia real entre individuos ha disminuido, ella misma, de algún modo. La densidad moral no puede crecer a menos que la densidad material crezca a la vez, y esta última puede usarse para medir a la primera. No tiene sentido, por otra parte, intentar encontrar quién ha determinado a la otra. Basta con señalar que son inseparables.

La condensación progresiva de las sociedades en el curso del desarrollo histórico se produce de tres modos principales:

1. Mientras las sociedades inferiores se hallan desparramadas sobre áreas inmensas en relación con el tamaño de sus poblaciones, entre los pueblos más avanzados, la población tiende a concentrarse cada vez más... Los cambios producidos en la vida industrial de las naciones prueban la universalidad de esta transformación. La actividad productiva de los nómades, de los cazadores o de los pastores implica la ausencia de toda concentración y la dispersión sobre la superficie más amplia posible. Como la agricultura requiere fijar la vida en un territorio, presupone cierto estrechamiento de los tejidos sociales, pero todavía incompleto porque hay extensiones de tierra entre cada familia. Si bien en la ciudad la condensación fue mayor, las casas no eran contiguas, porque la propiedad indivisa no formó parte de la ley romana. Creció en nuestras tierras y demuestra que el tejido social se ha vuelto más cerrado. Por otra parte, desde sus orígenes, las sociedades europeas vivieron un crecimiento continuo de densidad, más

allá de regresiones de corta duración.

2. La formación de ciudades y su desarrollo es un síntoma característico del mismo fenómeno. El crecimiento de la densidad promedio puede deberse al aumento material de la tasa de natalidad y, en consecuencia, puede compadecerse con una concentración muy debil, en la que el tipo segmental siga prevaleciendo. Pero las ciudades siempre resultan de las necesidades de los individuos de ponerse en el contacto más cercano posible unos con los otros. Son los puntos en los que la masa social se contrae más fuertemente que en ninguna otra parte. En consecuencia, cuando se multiplican y expanden, la densidad moral debe aumentar. Debemos ver, por otra parte, que reciben una especie de reclutamiento de la inmigración, lo que sólo es posible si se halla avanzada la fusión de los segmentos sociales.

Mientras la organización social es extremadamente segmental las ciudades no existen. No hay ninguna en las sociedades inferiores. No existieron entre los iroqueses ni entre los antiguos germanos. Lo mismo pasaba con las poblaciones primitivas de Italia... Pero las ciudades no tardaron en aparecer. Atenas y Roma se volvieron ciudades y la misma transformación se dio a lo largo de Italia. En nuestras sociedades cristianas la ciudad se halla, evidentemente, desde el principio, porque las que dejó el imperio romano no desaparecieron con él. Desde entonces crecieron y se multiplicaron. La tendencia del país a fluir a la ciudad, tan general en el mundo civilizado, es sólo una consecuencia de este movimiento. No es de orígenes recientes: desde el siglo XVII los hombres de estado se preocupan por ella.

Como las sociedades comienzan generalmente con un período agrícola, a veces ha existido la tentación de ver el desarrollo de los centros urbanos como un signo de antigüedad y decadencia. Pero no debemos perder de vista el hecho de que la duración de esta fase agrícola es menor cuanto más avanzada sea la sociedad. Mientras en Germania, entre los indios de América y entre todos los pueblos primitivos duró tanto como su existencia, en Roma y Atenas finalizó bastante rápidamente y, con nosotros, podemos decir que no existió en su forma pura. Por otra parte, la vida urbana comienza más temprano y, consecuentemente, se extiende más. La aceleración constantemente creciente de este desarrollo prueba que, lejos de constituir un fenómeno patológico, se halla en la propia naturaleza de los tipos sociales más elevados. La suposición de que este movimiento ha alcanzado proporciones alarmantes en nuestras sociedades de hoy en día, que quizá ya no son suficientemente flexibles como para adaptarse a él, no impedirá que este movimiento se siga produciendo ya en nuestras sociedades, ya después de ellas. Los tipos sociales que se formarán después de los nuestros probablemente serán distinguibles por una contracción todavía más completa y rápida de la vida rural.

3. Por último debemos hacer mención del número y la rapidez de los medios de comunicación y transporte. Suprimiendo o disminuyendo los vacíos que separan los segmentos sociales, incrementan la densidad de la sociedad. No es, sin embargo, necesario probar que se vuelven más numerosos y perfectos en sociedades de un tipo más desarrollado.

Como este símbolo visible y mensurable refleja las variaciones de lo que hemos llamado "densidad moral", podemos sustituirlo por este último en la fórmula que hemos propuesto. Por otra parte debemos repetir aquí lo que dijimos antes: si la sociedad al concentrarse determina el desarrollo de la división del trabajo, este último, a su vez, aumenta la concentración de la sociedad. Pero esto no es importante, porque la división del trabajo sigue siendo el hecho derivado y, consecuentemente, los avances que haya hecho se deben a los avances paralelos de la densidad social, cualesquiera sean las causas de estos últimos. Esto es todo lo que queríamos probar...

Si el trabajo progresivamente se divide a medida que las sociedades se vuelven más voluminosas y densas, no es porque las circunstancias externas sean más variadas sino porque la lucha por la existencia es más aguda.

Muy correctamente, Darwin observó que la lucha entre dos organismos es tan activa como similares sean. Con las mismas necesidades y con los

mismos objetivos rivalizan en todas partes. Mientras queden más recursos de los que necesitan todavía pueden vivir uno al lado del otro, pero si su número aumenta en tal proporción que sus necesidades ya no pueden ser adecuadamente satisfechas, estalla la guerra, que es más violenta cuanto más marcada sea la escasez, es decir a medida que el número de participantes crece. Distinto es el caso que se da cuando los individuos que coexisten son de diferentes especies o variedades. Como no se alimentan del mismo modo, no llevan el mismo tipo de vida, no se perturban los unos a los otros. Lo que es ventajoso para uno, no tiene valor para los otros. Las ocasiones de conflicto disminuyen, por lo tanto, con las ocasiones de confrontación y esto sucede crecientemente a medida que las especies o variedades se vuelve más distantes unas de las otras...

El hombre obedece a la misma ley. En la misma ciudad, diferentes ocupaciones pueden coexistir sin verse obligadas a destruirse mutuamente, porque persiguen diferentes objetivos. El soldado busca la gloria militar; el sacerdote, la autoridad moral; el hombre de estado, el poder; el hombre de negocios, la riqueza y el investigador, el renombre científico. Cada uno de ellos puede alcanzar su finalidad sin impedir que los otros alcancen la suya. Pasa lo mismo cuando las funciones se hallan menos separadas unas de las otras. El oculista no compite con el psiquiatra, el zapatero con el sombrerero, al albañil con el ebanista, el físico con el químico, etcétera. Como desempeñan diferentes servicios, pueden cumplirlos juntos.

Sin embargo, cuanto más se acercan las funciones una a la otra, más

puntos de contacto tienen y, en consecuencia, se hallan más expuestas a conflicto. Como en este caso satisfacen necesidades similares con diferentes medios, inevitablemente tratan de impedir el desarrollo de los otros. El juez nunca entra en competencia con el hombre de negocios, pero el cervecero y el vinero, el pañero y el sedero, el poeta y el músico, a menudo tratan de suplantarse entre sí. En lo que hace a los que tienen exactamente la misma función, cada uno puede prosperar sólo en detrimento de los otros. En consecuencia, si describimos estas funciones como una serie de ramas que surgen de un tronco común, la lucha es mínima entre los puntos extremos, pero crece sostenidamente a medida que nos aproximamos al centro. Y esto ocurre no sólo en el interior de cada ciudad sino en toda la sociedad. Ocupaciones similares localizadas en diferentes puntos son tan competitivas como si estuvieran en el mismo sitio, siempre y cuando la dificultad de comunicación y transporte no restrinja el círculo de su acción.

Dicho esto es fácil entender que cualquier condensación de la masa social, principalmente si se ve acompañada por un aumento de población, estimula necesariamente un aumento en la división del trabajo.

DTS, pp. 273-278, 239-241 y 248-250

8. LA ANOMIA Y LA ESTRUCTURA MORAL DE LA INDUSTRIA

El problema de la anomia

La totalidad de las reglas morales forma verdaderamente sobre cada persona un muro imaginario al pie del cual la marea de las pasiones humanas muere, simplemente incapaz de avanzar más allá. Por la misma razón –que se encuentran contenidas– es posible satisfacerlas. Pero si en algún punto se

rompe esta barrera, estas fuerzas humanas previamente restringidas fluyen tumultuosamente a través de la abertura y no encuentran límites donde detenerse. Sólo pueden dedicarse, sin esperar satisfacción, a la persecución de un fin que permanentemente las elude. Por ejemplo, si las reglas de la moralidad conyugal pierden su autoridad y las obligaciones mutuas de marido y mujer se vuelven menos respetadas, las emociones y apetitos regidos por este sector de la moralidad quedarán sin restricción y sin contención y se verán acentuados por esta misma liberación. Impotentes para llenarse a sí mismas porque se han liberado de todas las limitaciones, estas emociones producirán una desilusión que se manifiesta visiblemente en las estadísticas de suicidio. Del mismo modo, si la moralidad que gobierna la vida económica se derrumba y la búsqueda de ganancia se excita y supera los límites, entonces se puede observar un aumento en la cuota anual de suicidios. Se pueden multiplicar los ejemplos. Por otra parte, es porque la moralidad tiene la función de limitar y contener que demasiada riqueza tan fácilmente llega a ser una fuente de inmoralidad. A través del poder que la riqueza confiere, realmente disminuye el poder de oponerse a nosotros de las cosas. Consecuentemente fortalece nuestros deseos y hace más difícil mantenerlos a raya. En tales condiciones, el equilibrio moral es inestable; hace falta apena un soplido para derribarlo. Así podemos entender la naturaleza y la fuente de esta enfermedad de infinitud que atormenta nuestra edad. Para que el hombre vea delante de él falta de límites, libertad

y espacio abierto, debe haber perdido de vista la barrera moral que en condiciones normales restringiría su vista. Ya no siente esas fuerzas morales que lo restringen y que limitan su horizonte; pero si no las siente es porque ellas ya no tienen su grado normal de autoridad, porque se han debilitado y ya no son lo que deberían ser. La noción de infinito, entonces, aparece solamente en esos tiempos cuando la disciplina moral ha perdido su ascendencia sobre las exigencias. Es un signo del desgaste que se manifiesta en los períodos en los que el sistema moral que ha prevalecido por siglos se derrumba y fracasa en responder a las nuevas condiciones de la vida humana, sin que todavía se haya formado ningún sistema nuevo para reemplazar el que ha desaparecido.

EM, 47-49

Ningún ser vivo puede ser feliz, ni siquiera existir, a menos que sus necesidades se hallen adecuadamente vinculadas con sus medios. En otras palabras: si sus necesidades requieren más de lo que puede asignárseles o, aun, algo de otra clase, habrá una fricción continua y sólo funcionarán penosamente. Ahora bien, una acción que no puede realizarse sin sufrimiento tiende a no reproducirse. Las tendencias insatisfechas se atrofian y, como el impulso a vivir es solamente el resultado de todas las otras motivaciones,

está llamado a debilitarse a medida que las otras pierden su influencia.

En el animal, al menos en estado normal, este equilibrio se establece con espontaneidad automática porque el animal depende de condiciones puramente materiales. Todo lo que el organismo necesita es que la provisión de sustancia y energía, constantemente empleada en el proceso de la vida, sea renovada periódicamente por cantidades equivalentes, que lo que se reemplaza sea equivalente a lo que se usó. Cuando el vacío creado por las exigencias de la vida resulta llenado, el animal, satisfecho, no pide más. Sus poderes de pensamiento no se hallan lo suficientemente desarrollados como para imaginar otros fines que los implícitos en su naturaleza física. Por otra parte, como el trabajo que se exige a cada órgano particular depende del estado general de la energía vital y de las necesidades de equilibrio orgánico, lo que se usa es, a su vez, reemplazado y el balance automático. Los límites de uno son también los del otro. Ambos son fundamentales para la constitución de la existencia en cuestión, que no puede excederlos.

No es lo que pasa con el hombre, porque la mayor parte de sus necesidades no dependen de su cuerpo o no lo hacen en la misma extensión. Hablando estrictamente, podemos considerar que la cantidad de abastecimientos materiales necesarios para el mantenimiento físico de la vida humana puede calcularse, aunque esto pueda ser menos preciso que en el caso precedente, con un amplio margen para las combinaciones libres de la voluntad. Porque más allá del mínimo indispensable que satisface la naturaleza instintiva, una inteligencia más desarrollada crea un rango más amplio de condiciones y

fines deseados que exigen cumplimiento. Tales apetitos, sin embargo, más tarde o más temprano, alcanzan un límite que no pueden sobrepasar. Pero ¿cómo podemos especificar la cantidad de bienestar, de confort o de lujo que legítimamente puede desear un ser humano? No hay nada que aparezca en la constitución orgánica ni psicológica del hombre que marque un límite a esas tendencias. El funcionamiento de la vida individual no requiere que cesen en un punto más que en otro y esto puede verse en el hecho de que han aumentado constantemente desde los comienzos de la historia, han recibido más y más satisfacción sin ningún debilitamiento de la salud promedio. Por encima de todo, ¿cómo podemos establecer su variación adecuada según las diferentes condiciones de vida, de ocupación, con la importancia relativa de los servicios, etcétera? En ninguna sociedad los diferentes niveles de las jerarquías sociales se hallan igualmente desarrollados. Si bien la naturaleza humana es sustancialmente la misma entre todos los hombres, lo es en sus cualidades esenciales. No es a la naturaleza humana a la que podemos asignar un límite variable necesario para nuestras necesidades. Estas son, en consecuencia, ilimitadas en tanto dependen solamente de lo individual. Independientes de ninguna fuerza regulatoria externa, nuestra capacidad para sentir es, en sí misma, un abismo insaciable y sin fin.

Pero si nada externo puede restringir esta capacidad, sólo puede ser una

fuente de tormento para uno mismo. Los deseos ilimitados son insaciables por definición y la insaciabilidad es correctamente considerada un signo de morbidez. Siendo ilimitados, constante e infinitamente sobrepasan los medios a su alcance; no pueden ser extinguidos. La sed inextinguible es una tortura constantemente renovada. Se ha señalado, es cierto, que la actividad humana aspira naturalmente a límites que están más allá de lo posible y se propone fines inalcanzables. Pero tal estado indeterminado, ¿cómo puede reconciliarse con las condiciones de la vida mental mejor que con las demandas de la vida física? Todos los placeres del hombre por actuar, moverse y esforzarse implican el sentido de que estos esfuerzos no son vanos, que caminando avanza. Sin embargo, uno no avanza cuando no se dirige hacia una meta o, lo que es lo mismo, cuando la meta es infinita. Como la distancia entre nosotros y ella es siempre la misma, cualquiera sea el camino que recorramos, es como si no nos hubiéramos movido. Aun nuestro sentimiento de orgullo al mirar atrás la distancia recorrida sólo puede brindarnos una satisfacción decepcionada, ya que la distancia que queda no se reduce proporcionalmente. Perseguir una meta que, por definición, sea inalcanzable es condenarse a uno mismo a un estado de infelicidad perpetua. Por supuesto, un hombre puede esperar lo imposible y la esperanza tiene sus placeres, aun cuando sea irracional. Puede sostenerlo por un tiempo, pero no puede sobrevivir indefinidamente a los desengaños repetidos de la experiencia. ¿Que más puede ofrecerle el futuro que el pasado, ya que nunca puede alcanzar una posición aceptable ni acercarse al ideal entrevisto? Así, cuanto más tiene, más quiere, y las satisfacciones que recibe sólo lo estimulan, en

lugar de llenar necesidades. Una acción como esta, ¿debe ser considerada agradable? En primer lugar sólo con la condición de que seamos ciegos a su inutilidad. En segundo lugar, para que se sienta este placer, para que se atempere y en parte vele la inquietud y la angustia que lo acompañan, tal movimiento sin fin debe al menos ser siempre fácil y desembarazado. Si se lo frustra sólo queda el desasosiego, con la infelicidad que trae aparejado. Claro está que sería un milagro que no se encontrara ni siquiera un obstáculo insuperable. En este caso uno queda atado a la vida sólo por una hebra muy delgada que puede romperse en cualquier momento.

Para llegar a otro resultado, antes que nada hay que limitar las pasiones. Solamente ellas pueden armonizarse con las aptitudes y satisfacerse. Pero como el individuo no tiene un modo de limitarlas, esto debe ser necesariamente realizado por alguna fuerza externa a él. Una fuerza reguladora debe desempeñar el mismo papel para las necesidades morales que el que desempeña el organismo para las físicas. Esto significa que la fuerza sólo puede ser moral.

Su. pp. 272-275

Para [los socialistas] el modo de alcanzar la paz social consiste en liberar los apetitos económicos de toda restricción, por un lado y, por el otro, de satisfacerlos llenándolos. Pero tal empresa es contradictoria, porque estos apetitos no pueden calmarse a menos que sean limitados, y no pueden ser limitados salvo por algo distinto a ellos mismos. No pueden ser vistos como el único propósito de la sociedad ya que deben subordinarse a algún fin que los sobrepasa y es sólo en esta condición que pueden ser realmente satisfechos. Imaginemos la organización económica más productiva posible y una distribución de la riqueza que asegure abundancia aun para el más humilde. Quizá tal transformación, en el momento mismo en que se realice, produzca una gran gratificación. Pero esta gratificación no puede ser más que transitoria porque, aunque se encuentren temporariamente calmadas, estas demandas pronto se harán sentir de vuelta. Aunque se admita que cada individuo será igualmente recompensado –y tal nivelación, si bien se conforma con el ideal comunista, se opone completamente a la doctrina de Saint-Simon y a cualquier teoría socialista– siempre habrá algunos trabajadores que recibirán más y otros menos. Así, resulta inevitable que al cabo de un corto tiempo los últimos encuentren su participación inadecuada en comparación con la que reciben otros y que, como resultado, surjan nuevas demandas en todos los niveles de la escala social. Por otra parte, y más allá de cualquier sentimiento de envidia, los deseos naturalmente sobrepasarán a sus objetivos por la misma razón que no habrá frente a ellos nada que los detenga. En consecuencia se buscarán nuevas satisfacciones e incluso más imperiosamente, ya que aquéllas ya cubiertas les habrán conferido más fuerza y vitalidad. Es por eso que, quienes se hallan en la misma cima de la

jerarquía y, consecuentemente, no encuentran nada por encima de ellos para estimular su ambición, no podrán sostenerse, sin embargo, en el punto que han alcanzado, sino que seguirán siendo importunados por la misma inquietud que los tormenta hoy. Lo que se necesita para que reine el orden social es que las masas de hombres se encuentren contentas con su suerte, pero lo que hace falta para que estén contentas no es que tengan más o menos sino que estén convencidas de que no tienen derecho a más. Y por eso es absolutamente esencial que haya una autoridad cuya superioridad reconozcan y que les diga lo que está bien. Porque un individuo conducido sólo por la presión de sus necesidades, nunca admitirá que ha alcanzado los límites extremos de la porción que le corresponde. Si no es consciente de la existencia de una fuerza superior a él, que respeta, que lo detiene y le dice con autoridad que ha recibido su justo tributo, entonces, inevitablemente, él esperará todo lo que sus necesidades exijan. Como en nuestras hipótesis estas necesidades son ilimitadas, las exigencias son, necesariamente, ilimitadas. Para que esto sea de otro modo hace falta un poder moral cuya superioridad reconozca y que le grite: "no debes seguir más adelante".

Este es precisamente el papel que desempeñan en la sociedad antigua los poderes cuyo progresivo destronamiento señala Saint-Simon. La religión enseñaba a los humildes a contentarse con su situación y, a la vez, les enseñaba que el orden social es providencial, que es el propio dios el que determinó la porción de cada uno. La religión daba a los hombres una percepción de un mundo que se hallaba más allá de la Tierra, donde todo sería rectificado. Este proyecto volvía menos notables las desigualdades y hacía que los hombres no se sintieran agraviados. A la vez, el poder secular, precisamente porque sostenía funciones económicas bajo su dominio, las contenía y las limitaba. Pero aun *a priori* resulta imposible suponer que, mientras por siglos estuvo en la naturaleza de los intereses económicos hallarse subordinados, en el futuro estos papeles se inviertan del todo. Esto significaría admitir que la naturaleza de las cosas puede transformarse completamente en el curso de una evolución. Sin duda, uno puede estar seguro de que esta función de regulación ya no puede ser llenada por las viejas fuerzas, ya que nada parece capaz de detener su declinación. Sin duda, además, esta misma función no puede ser ejercida hoy del mismo modo o con el mismo espíritu que antes. La industria se halla hoy más altamente desarrollada y es más esencial para el organismo social. En consecuencia ya no puede ser encerrada dentro de los mismo límites estrictos, no puede ser sujetada a un sistema tan pesadamente represivo y regulada a una posición tan subordinada, pero de esto no se desprende que deba estar libre de toda regulación, liberada de todas las limitaciones.

El problema es saber, en las presentes condiciones de la vida social, qué funciones moderadoras son necesarias y qué fuerzas son capaces de ejecutarlas.

Soc., pp290-293

Lo que acabamos de decir ha levantado uno de los cargos más serios que se han hecho contra la división del trabajo.

A menudo se la ha acusado de degradar al individuo, reduciéndolo a una mera máquina. Y si él no sabe cuál es el significado de las operaciones que debe realizar, si no las vincula con ningún fin, es cierto que terminará dominado por la rutina. Todos los días repite los mismos movimientos con regularidad monótona, sin interesarse por ellos y sin comprenderlos. Ya no es una célula viviente de un organismo viviente que incesantemente interactúa con las células vecinas, que lo influyen, responden a sus acciones y lo transforman en relación con circunstancias y necesidades cambiantes. Ya no es nada más que una rueda inerte en la maquinaria puesta en movimiento por una fuerza externa y que siempre se mueve en la misma dirección y en el mismo sentido. Sin duda, más allá de cómo se represente uno el ideal moral, uno no puede permanecer indiferente a tal degradación de la naturaleza humana. Si la moralidad tiene la perfección individual como su objetivo, no puede permitir tal degradación del individuo, y si tiene a la

sociedad como su objetivo no puede dejar que la misma fuente de la vida social sea desangrada, porque el mal no amenaza solamente a las funciones económicas sino a todas las funciones, por más elevadas que sean...

Como remedio, a veces se ha propuesto que, además del entrenamiento técnico y especializado, los trabajadores deben recibir una educación general. Pero si bien de ese modo podríamos reducir algunos de los efectos deletéreos que se atribuyen a la división del trabajo, este no es un modo de prevenirlos. La división del trabajo no cambia de naturaleza porque haya sido precedida por una educación general. Sin duda, es bueno para el trabajador interesarse en el arte, en la literatura, etcétera, pero sigue estando mal que se lo trate como a una máquina a lo largo del día. Por otra parte, quién puede no ver que esas dos formas de existencia se oponen demasiado como para que se las pueda reconciliar y que el mismo individuo no puede seguirlas a ambas. Si un hombre se ha acostumbrado a horizontes vastos, a visiones totalizadoras y a finas abstracciones no puede ser confinado dentro de los límites estrictos de una tarea especializada sin frustrarlo. Tal remedio volvería inobjetable la especialización haciéndola intolerable y consecuentemente más o menos imposible.

Lo que resuelve la contradicción es que, en contra de lo que se dice a menudo, la división del trabajo no produce estas consecuencias por una necesidad de su propia naturaleza sino en circunstancias excepcionales y anormales. Para que se desarrolle sin tener una influencia tan desastrosa en la mente humana no es necesario atemperarla con su opuesto. Es necesario y suficiente que sea ella misma, que nada modifique su carácter específico; porque, normalmente, el papel de cada función especial no requiere que cada individuo se encierre en ella sino que se mantenga en relaciones constantes con las funciones vecinas, observe sus necesidades, observe los cambios que estas necesidades provocan, etcétera. La división del trabajo presume que

el trabajador, lejos de verse aprisionado por su tarea, no pierde de vista a sus colaboradores, actúa sobre ellos y reacciona frente a ellos. Entonces ya no es una máquina que repite sus acciones sin saber su significado, sino que sabe que, de algún modo, tienden a un fin que puede ver claramente. Se siente útil. Para eso no precisa visualizar vastas porciones del horizonte social: alcanza con que perciba lo suficiente de él como para comprender que sus acciones tienen un objetivo más allá de ellas mismas. Entonces, por más especializada y uniforme que sea su actividad, se trata de la actividad de un ser inteligente, porque tiene dirección, y él lo sabe. Los economistas no habrían dejado en la oscuridad y consecuentemente expuesta a esta crítica injustificada esta característica intrínseca de la división del trabajo si no la hubieran reducido a ser solamente un medio de incrementar la productividad social, si ellos hubieran visto que es, ante todo, una fuente de solidaridad.

DTS, pp. 363 y 364-365

La división del trabajo forzada

No alcanza con que haya reglas, sin embargo, porque a veces las propias reglas son lo que falla. Eso es lo que ocurre en las luchas de clases. La institución de las clases o de las castas constituye una organización de la división del trabajo y es una organización estrictamente regulada; pero a menudo es una fuente de conflicto. Las clases inferiores no están, o ya no están, satisfechas con el papel que, por costumbre o por derecho, les corresponde: aspiran a funciones que están más cercanas a ellas y buscan desposeer de ellas a quienes las están ejerciendo. Así estallan las guerras civiles debidas al modo en que se encuentra distribuido el trabajo.

No hay nada comparable con esto en el organismo. Sin duda, en los períodos de crisis, los diferentes tejidos luchan unos contra otros y se alimentan a expensas de los otros. Pero una célula u órgano nunca trata de usurpar un papel diferente del que posee. La razón de esto es que cada elemento anatómico ejecuta automáticamente su propósito. Su estructura y su lugar en el organismo determinan su tarea. Su función es consecuencia de su naturaleza. Puede desempeñarse pobremente, pero no puede asumir las tareas de otro a menos que éste las abandone como ocurre en casos raros de sustitución... Esto no pasa en las sociedades. Aquí las posibilidades son mayores. Hay un espacio más amplio entre las disposiciones hereditarias del individuo y las funciones sociales que va a encontrar. Las primeras no implican a las segundas necesariamente. El campo que se abre así a la disputa y a la resolución también se halla sujeto a muchos factores que pueden hacer que la naturaleza individual se desvíe de su dirección normal y se cree una condición patológica. Como este organismo es más flexible,

también es más delicado y se halla más abierto al cambio. No hay duda de que no estamos predestinados desde el nacimiento a ocupar alguna posición específica, pero sí tenemos gustos y actitudes que limitan nuestra elección. Si no se les presta atención y en nuestra ocupación cotidiana se los contradice constantemente, sufriremos y buscaremos un modo de terminar con nuestro sufrimiento. Pero no hay otra posibilidad que cambiar el orden establecido y ordenar uno nuevo, porque, para que la división del trabajo produzca solidaridad no es suficiente, entonces, que cada individuo reciba una tarea a realizar: también tiene que ser adecuado para esta tarea.

Pero esta precondición no se cumple en el ejemplo que estamos examinando. La institución de las clases o de las castas a veces da lugar a desafortunadas fricciones en lugar de producir solidaridad. Esto ocurre porque la distribución de las funciones sociales en la que descansa no se

corresponde, mejor dicho, ya no se corresponde, con la distribución de los talentos naturales... Por las necesidades de pasaje de una clase a la otra, las diferencias que originariamente separaban a estas clases deben haber disminuido o desaparecido. Como consecuencia de los cambios que se producen en la sociedad, algunos deben de haberse vuelto capaces de realizar funciones que al principio estaban más allá de ellos, mientras que otros habrán perdido su superioridad original. Cuando los plebeyos trataron de disputar los derechos a las funciones religiosas y administrativas a los patricios, no fue solamente por imitación a ellos sino porque se habían vuelto más inteligentes, más ricos, más numerosos y sus gustos y ambiciones se habían desarrollado en correspondencia con ello. Como consecuencia de esos cambios, la correspondencia entre las actitudes de los individuos y la clase de actividad que les es asignada se rompe en un gran sector de la sociedad. Sólo la coacción de carácter más o menos violento y directo los liga a sus funciones. En consecuencia, la solidaridad que resulta es defectuosa y tirante.

Sin embargo, esta consecuencia no es una característica necesaria de la división del trabajo. Aparece sólo en circunstancias específicas, esto es, como efecto de una coacción externa. Es distinto lo que pasa cuando la división del trabajo se establece en virtud de una espontaneidad puramente interna y donde nada coarta la iniciativa individual. En esta situación, la armonía entre las naturalezas individuales y las funciones sociales se produce necesariamente, al menos en la mayor parte de los casos porque, si no hay nada que oculte indebidamente o favorezca posibilidades de quienes compiten por las ocupaciones, resulta inevitable que sólo aquellos que son más capaces en cada tipo de actividad accedan a ella. El único factor que entonces determina el modo en que se divide el trabajo es la diversidad de capacidades. Se organiza, inevitablemente sobre la base de la aptitud ya que éste es el único elemento determinante. Así, la congruencia entre la constitución de cada individuo y su posición se realiza por su propio acuerdo. Podría decirse que esto todavía no alcanza para que los hombres

estén contentos, ya que hay algunos hombres cuyas aspiraciones sobrepasan sus facultades. Es cierto, pero se trata de casos excepcionales y, se podría decir, enfermizos. Normalmente el hombre encuentra alegría concretando su naturaleza: sus necesidades están vinculadas con sus medios. Así, en el organismo, cada órgano exige sólo tanta comida como requiere. La "división del trabajo forzada" es entonces el segundo tipo anormal que encontramos. Pero el significado de la palabra "forzada" no debe ser mal entendido. No cualquier forma de regulación es la misma como coacción, ya que, como hemos visto, la división del trabajo no puede operar sin regulación. Aun cuando las funciones se encuentren divididas de acuerdo con reglas preestablecidas, esto no necesariamente es el resultado de una coacción. Tal es el caso aun del sistema de castas, en tanto se funda en la naturaleza de la

sociedad. Esta institución nunca es completa y enteramente arbitraria. Cuando funciona en una sociedad de modo regular y sin oposición, expresa, al menos de un modo general, la forma fija en que las capacidades de ocupación se hallan distribuidas. Es por eso que, aunque las tareas en cierta medida se hallan asignadas por la ley, cada órgano ejecuta su propia función espontáneamente; la coacción sólo comienza cuando la regulación ya no correspondiente al carácter real de la existencia y consecuentemente al no hallarse ya basada en las costumbres, solamente se puede mantener por la fuerza.

Por el contrario, podemos decir que la división del trabajo produce solidaridad solamente si, y en tanto, es espontánea. Pero por "espontaneidad" debemos entender no solamente la ausencia de toda violencia expresa y manifiesta sino también todo aquello que, aun indirectamente, pueda trabar el desarrollo de la fuerza social que cada uno lleva en sí mismo. Esto supone no sólo que los individuos no sean asignados por la fuerza a tareas específicas, sino también que no haya ningún obstáculo, cualquiera que sea su naturaleza, que les impida ocupar el lugar en el entramado social que es compatible con sus facultades. En resumen: el trabajo se divide espontáneamente sólo si la sociedad se halla constituida de tal modo que las desigualdades sociales expresan exactamente las desigualdades naturales...

Por otra parte, es fácil entender lo que hace que este proceso de nivelación sea necesario. Ya hemos visto que toda desigualdad externa compromete la solidaridad orgánica. No hay nada de perturbador en esto en las sociedades menos desarrolladas, donde la solidaridad se halla determinada especialmente por creencias y sentimientos comunes. Aunque se estrechen los lazos que vienen de la división del trabajo, como ellos no son los que atan con mayor fuerza al individuo a la sociedad, la cohesión social no se halla en juego. La infelicidad que resulta de las aspiraciones frustradas no es suficiente como para que los hombres se vuelvan contra el orden social que las crea. Adhieren a este orden social no porque lo encuentren campo necesario para el desarrollo de su actividad ocupacional sino porque a sus ojos expresa la suma total de las creencias y prácticas por las que vive.

Adhieren a él porque toda su vida interna está vinculada con él; todas sus convicciones presuponen la existencia de este orden porque, sirviendo como base para el sistema moral y religioso, se les aparece como sagrado. Las frustraciones personales y temporales son obviamente demasiado insignificantes para dar lugar a estados de conciencia que deriven una fuerza tan excepcional a partir de este origen. Por otra parte, como la vida ocupacional no se halla altamente desarrollada, estos choques ocurren sólo infrecuentemente. Por todas estas razones sólo tienen un impacto limitado y se los acepta sin dificultad. Los hombres encuentran estas desigualdades no sólo tolerables sino, incluso, naturales.

Ocurre lo opuesto cuando la solidaridad orgánica se vuelve predomman-

te. Cualquier cosa que la socave ataca al lazo social en su forma más esencial. En primer lugar, como en estas condiciones las actividades especiales se siguen casi continuamente, no pueden oponerse sin producir un amplio descontento. En segundo lugar, como la *conscience collective* es más débil, las fricciones que se crean de este modo ya no pueden anularse del todo. Los sentimientos comunes ya no tienen la misma capacidad para mantener al individuo vinculado al grupo en cualquier circunstancia. Las tendiencias subversivas, que ya no tienen el mismo contrapeso, se dan con más frecuencia. Como la organización social pierde crecientemente el carácter trascendente que la colocaba en una esfera que estaba más allá de los intereses humanos, ya no tiene la misma fuerza de resistencia y, a la vez, se vuelve más permeable a los ataques. Como una construcción puramente humana, ya no puede oponerse tan directamente a las exigencias humanas. En el mismo momento en que la corriente se hace más violenta, el dique que la contiene se rompe. Se vuelve así una amenaza mayor. Es por eso que, en las sociedades organizadas, la división del trabajo debe ubicarse crecientemente en armonía con este ideal de espontaneidad que acabamos de definir. Si tales sociedades dirigen y deben dirigir sus energías a la abolición de las desigualdades externas tanto como esto sea posible no es sólo porque la empresa sea intrínsecamente meritoria sino porque su propia existencia se halla vinculada con este problema. Porque estas sociedades sólo pueden sobrevivir si hay solidaridad entre los elementos que las componen. La solidaridad posiblemente sólo se da en esta situación. Entonces podemos predecir que este trabajo de justicia será más completo a medida que el tipo organizado se desarrolle. Por mucho que se haya progresado en esta dirección, es muy probable que sólo dé una idea de lo que deberá realizarse en el futuro.

DTS, pp. 367-370 y 373-374

El papel social y político de los grupos ocupacionales

La ausencia de instituciones corporativas crea entonces en la organización de una sociedad como la nuestra un vacío cuya importancia no ha sido suficientemente subrayada. Lo que falta es un sistema completo de agencias para el funcionamiento de la vida social. Este defecto estructural es, evidentemente, no un efecto localizado y limitado a una parte de la sociedad: es una enfermedad *totius substantiae* que afecta a la totalidad del organismo.

En consecuencia, cualquier intento por ponerle fin no puede dejar de producir consecuencia de largo alcance. Lo que se halla en cuestión aquí es la salud general del cuerpo social.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la corporación sea una especie de panacea para todo. La crisis que estamos experimentando no debe rastrearse en ninguna causa específica. Para superarla no es suficiente establecer algún tipo de regulación donde sea necesario: esta regulación debe ser justa. Ahora bien, como vamos a señalar más adelante, "en tanto haya ricos y pobres de nacimiento no puede haber contratos justos" ni una distribución equitativa de los bienes sociales. Pero si bien la reforma corporativa debe verse acompañada por otras reformas, es condición primaria para que estas otras puedan ser efectivas. Imaginemos que el estado primordial del ideal de justicia se alcanzara. Supongamos que los hombres entren a la vida en un estado de perfecta igualdad económica, es decir que la riqueza haya dejado totalmente de ser hereditaria. Los problemas con los que tenemos que enfrentarnos ahora no se encontrarían, por ello, resueltos. Sin duda, siempre existirá un aparato económico y diversos agentes que cooperan en su funcionamiento. Todavía será necesario determinar sus derechos y deberes para cada forma de industria. En cada ocupación habrá que establecer un cuerpo de reglas que fije la cantidad de trabajo esperado, tasas equitativas de pago para diferentes trabajadores, sus obligaciones entre ellos y hacia la comunidad, etcétera. Debemos enfrentar una *tabula rasa*. Que la riqueza no sea hereditaria como es hoy no quiere decir que desaparezca el estado de anarquía, porque no es una cuestión de propiedad de la riqueza sino de regulación de la actividad a la que da lugar esta riqueza. No se regulará mágicamente tan pronto como sea necesario si las fuerzas que pueden generar esta regulación no han surgido y se han organizado previamente...

Como un cuerpo de reglas es la forma específica que asumen las relaciones espontáneamente establecidas entre las funciones sociales en el curso del tiempo, podemos decir *a priori* que el estado de *anomia* es imposible donde los órganos interdependientes tienen suficientes contactos y son suficientemente extensos. Si se hallan cerca unos de los otros, pronto se dan cuenta en cada situación de las necesidades que tienen entre sí y, consecuentemente, adquieren un sentimiento activo y permanente de la dependencia mutua. Por la misma razón, los intercambios tienen lugar entre

ellos fácil y frecuentemente. Siendo habituales se regularizan consecuentemente y con el tiempo se consolidan. Como la más pequeña reacción se transmite de una parte a otra, las reglas que se crean de ese modo los expresan directamente. Es decir, dan cuerpo y fijan detalladamente las condiciones de equilibrio. Pero si, por otra parte, no son claramente visibles unas a las otras, solamente pueden comunicarse estímulos de alguna intensidad de un órgano a otro. Si las relaciones son infrecuentes no se repiten lo suficiente como para fijarse: deben establecerse nuevamente cada vez. Los canales cortados

por las corrientes de movimiento no pueden profundizarse porque las propias corrientes son demasiado intermitentes. Si, al menos, unas pocas reglas llegan a existir, son, sin embargo, demasiado abstractas y difusas porque en estas condiciones solamente pueden fijarse los lineamientos más generales de los fenómenos. Lo mismo puede pasar si la contigüidad, aunque sea suficiente, es demasiado reciente o no ha existido por suficiente tiempo.

En líneas generales, esta condición se da en la naturaleza de las cosas. Una función puede dividirse en dos o más partes de un organismo sólo si estas partes están muy cerca una de la otra. Por otra parte, una vez que el trabajo está dividido, como estos elementos dependen uno del otro, naturalmente tiende a disminuir la distancia que los separa. Es por esto que, a medida que uno asciende en la escala evolutiva, ve que los órganos se acercan y, como dice Spencer, se introducen en los espacios que quedan entre ellos. Pero, en circunstancias inusuales puede darse una situación diferente.

Es lo que pasa en el caso que estamos analizando. En tanto el tipo segmental se halla fuertemente marcado, hay casi tantos mercados económicos como segmentos diferentes. Consecuentemente cada uno de ellos es muy limitado. Si los productores se hallan cerca de los consumidores pueden calcular fácilmente el rango de necesidades a satisfacer; el equilibrio se establece sin ninguna dificultad y la producción se regula a sí misma. Por otra parte cuando el tipo organizado se desarrolla, la fusión de diferentes segmentos une a los mercados en un único mercado que cubre casi a toda la sociedad. Este incluso se extiende más y tiende a volverse universal, porque las fronteras que separan a los pueblos se caen junto con aquellas que separan a los segmentos entre ellos. El resultado es que cada industria produce para consumidores distribuidos sobre toda la superficie del país o, aun, sobre el mundo entero. Aquí se rompe el contacto: el productor ya no puede tener al mercado a la vista y ni siquiera conceptualizado; no puede tener idea de sus límites ya que es, por así decirlo, sin límites. Consecuentemente la producción se vuelve desenfrenada e irregular; sólo puede operar al azar y en el curso de estos tanteos resulta inevitable que pierda su propor-ción en una u otra dirección. Esto provoca las crisis que periódicamente dislocan la vida económica. La aparición de crisis locales restringidas o de quiebras en los negocios es, según parece, un efecto de la misma causa.

A medida que el mercado se extiende aparece la industria de gran escala.

Esto tiene el efecto de cambiar las relaciones entre empleadores y trabajadores. Una creciente fatiga del sistema nervioso, unida a la influencia contagiosa de amplias concentraciones de población aumentan las necesidades de los trabajadores. Las máquinas reemplazan a los hombres; la manufactura reemplaza a la artesanía. El trabajador se ve regimentado, separado de su familia todo el día. Siempre vive lejos de su empleador, etc. Estas nuevas condiciones de la vida industrial naturalmente exigen una

nueva organización, pero como estos cambios se han cumplido con gran rapidez, los intereses en conflicto todavía no tuvieron tiempo para equilibrarse...

Una actividad ocupacional puede ser efectivamente regulada sólo por un grupo lo suficientemente cercano como para conocer cómo opera, cuáles son sus necesidades, y cómo puede ser que cambie. El único que cumple con todas estas condiciones es el que debe estar formado por todos los agentes de la misma industria unidos y organizados en un único cuerpo. Es lo que llamamos "corporación" o "grupo ocupacional".

Ahora bien, en el orden económico el grupo ocupacional no existe más que la ética ocupacional. Desde que el siglo XVIII suprimió las viejas corporaciones, *no sin razón*, sólo se han realizado intentos fragmentarios e inadecuados por restablecerlas sobre bases nuevas. Sin duda, los individuos que trabajan en la misma tarea tienen contactos mutuos a causa de su similar ocupación. Su propia competición los pone en relación. Pero estas relaciones no son permanentes, dependen de encuentros casuales y muchas veces tienen un aspecto totalmente personal. Un trabajador industrial particular se encuentra en contacto con un colega: esto no resulta del cuerpo industrial de esta o aquella especialidad unidas para la acción. En casos raros, los miembros de la misma ocupación se reúnen como grupo para discutir algún problema de interés general, pero estas reuniones son sólo temporarias, no sobreviven a las circunstancias particulares que les dieron nacimiento y, consecuentemente, la vida colectiva que estimulan en mayor o menor medida desaparece con ellas. Los únicos grupos que tienen alguna permanencia hoy son los gremios, compuestos ya de empleados, ya de empleadores, ya de trabajadores. Sin duda, aquí se halla el inicio de una organización ocupacional, pero todavía bastante informe y rudimentaria porque, antes que nada, un gremio es una organización privada, sin autoridad legal y, consecuentemente, sin ningún poder regulatorio. Por otra parte el número de gremios es teóricamente ilimitado, aun dentro de la misma categoría industrial y como cada uno de ellos es independiente de los otros, si no se federan o unifican no hay nada intrínseco en ellos que exprese la unidad de la ocupación en su totalidad. Por último, no sólo existen los gremios de empleadores y los gremios de empleados, distintos los unos de los otros, lo que es *legítimo y necesario*, sino que no hay contacto regular entre ellos: no existe una organización común que los una en la que puedan desarrollar formas comunes de regulación y determinen las relaciones entre ellos con

autoridad y sin que ninguno de ellos pierda su propia autonomía. Consecuentemente siempre es la ley del más fuerte la que regula los conflictos y el estado de guerra es continuo. Salvo por estas acciones, gobernadas por los códigos de moral común, empleadores y trabajadores se hallan, en sus relaciones recíprocas, en la misma relación que dos estados autónomos pero de poder desigual: pueden firmar contratos, como las naciones lo hacen por medio de sus gobiernos, pero estos contratos expresan sólo el estado

respectivo de sus fuerzas militares. Su sanción es una condición de la realidad; no pueden hacer que sean legalmente válidos.

Para establecer la moralidad ocupacional y la ley en las diferentes ocupaciones económicas, la corporación, en lugar de ser un agregado difuso y desorganizado debe volverse —más bien: debe volverse otra vez— un grupo definido, organizado, en una palabra, una institución pública...

Lo que prueba la experiencia del pasado es, ante todo, que el marco del grupo ocupacional debe estar siempre vinculado con el marco de la vida económica: la dislocación entre ambos es lo que llevó a la desaparición del régimen corporativo. Cuando el mercado, originalmente radicado en la ciudad, se volvió nacional, la corporación debió extenderse en igual medida. En lugar de mantenerse limitada sólo a artesanos de la ciudad, debió crecer como para incluir a todos los miembros de la ocupación a lo largo del país porque, vivieran donde vivieran, en la ciudad o en el campo, todos eran interdependientes y participaban de una actividad común. Como en ciertos aspectos esta actividad común es independiente de cualquier base territorial, es preciso crear la agencia apropiada que exprese y estabilice su operación. Por la amplitud de sus dimensiones, tal agencia necesariamente deberá encontrarse en contacto con la agencia central de la vida colectiva, porque los hechos que son lo suficientemente importantes como para interesar a toda una categoría de empresas industriales en un país, necesariamente tienen consecuencias muy generales que el estado no puede ignorar, lo que lo lleva a intervenir. En consecuencia, no fue sin razón que el poder real trató de impedir que la industria de gran escala operara fuera de su control cuando apareció por primera vez. Era imposible que no se sintiera afectado por una forma de actividad que, por su propia naturaleza, siempre podía ser capaz de influir en la sociedad entera. Pero si bien esta acción regulatoria es necesaria, no debe degenerar en la subordinación directa, como pasó en los siglo XVII y XVIII. Las dos agencias vinculadas deben permanecer separadas y autónomas: cada una de ellas tiene su función, que sólo ella puede desempeñar. Mientras que la función de formular principios generales de legislación industrial pertenece a las asambleas gubernamentales, éstas no están en condiciones de diversificarlos de acuerdo con los diferentes tipos de industria. Es esta diversificación la tarea específica de la corporación. Esta organización unitaria, que representa a la totalidad del país, no excluye la formación de agencias secundarias que integren a trabajadores de la misma región o localidad, cuyo papel sería especificar más la regulación

ocupacional según las exigencias de las condiciones locales o regionales. Así se podría regular y determinar la vida económica sin que se perdiera nada de su diversidad.

Por esa misma razón, es preciso preservar al sistema corporativo de la tendencia hacia el estancamiento que a menudo se le ha criticado en el pasado, ya que se trata de un defecto que tiene sus raíces en el carácter